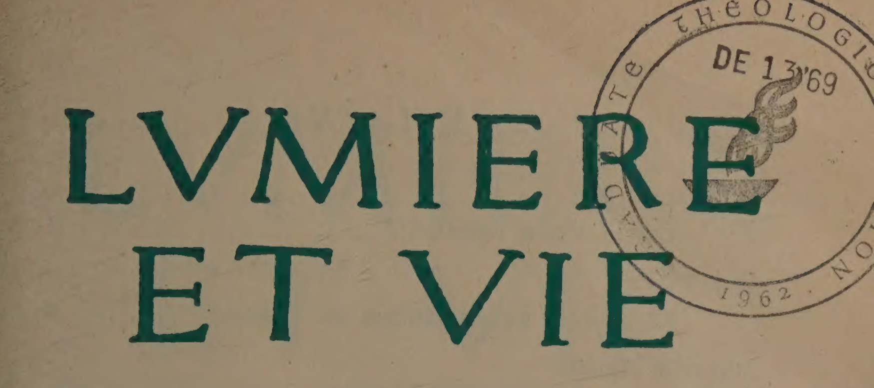


Vivre l'Eucharistie

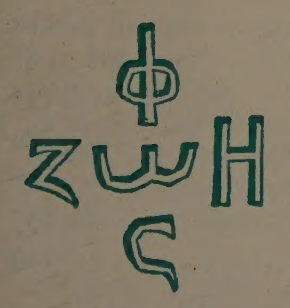
C. DUQUOC
Le sacrement de l'existence réconciliée

J. VIMORT
Liturgie eucharistique en question

R. DIDIER
Eucharistie et temps des hommes

P. HAMON
Habiter le provisoire

DIVERS
Courrier sur Israël



94

Sommaire complet à l'intérieur

SOMMAIRE

LVMIERE ET VIE

Tome XVIII Juillet-Octobre 1969 N° 94

Echec d'une réforme ?

Beaucoup de catholiques sont prêts à le dire, le disent : la réforme liturgique est ratée ; ou, du moins, elle « grippe », elle mord mal sur le peuple de Dieu en marche.

Et pourtant quel travail ! S'il est un secteur où un labeur sérieux, méthodique, intelligent, enthousiaste a été mené avant, pendant et après le Concile de Vatican II, c'est bien celui de la liturgie. On ne saurait trop rendre hommage à la conscience professionnelle et au zèle apostolique de tous ceux qui y sont engagés, à Rome comme dans les Eglises locales et jusque dans les plus petites paroisses.

Malgré l'ampleur de ce travail, on ne peut plus refuser l'évidence : tant d'efforts judicieux et courageux aboutissent à un demi échec. Et l'Eucharistie, cœur de la liturgie, participe de cet échec. Les nombreux décrets réformateurs issus des instances romaines, nationales, locales ne font qu'accuser chaque jour davantage — tout au moins pour une partie importante du peuple de Dieu — la morne grisaille de l'acte eucharistique qui devrait bien pourtant apparaître visiblement pour ce qu'il est dans la foi la plus nue : la source jaillissante de la Vie, créatrice de la Communauté. Du pseudo banquet latin d'hier, on est passé aux plates cérémonies paroissiales d'aujourd'hui et

aux eucharisties domestiques sombrées dans la banalité de repas qui n'ont plus rien de festif...

Le peuple chrétien aurait-il perdu les clés de la poésie et du symbole ? Ne *saurait-il plus ce que c'est qu'une célébration? Il faudra que* Lumière et Vie *aborde cette question du langage poétique qui en commande d'autres aujourd'hui. Ce sera, s'il plaît à Dieu, le thème d'un prochain cahier. Mais tel n'est pas notre propos immédiat. Pour le moment, restons-en à la manière dont les chrétiens vivent l'Eucharistie.*

Ce numéro s'ouvre sur un panorama d'ensemble : l'insatisfaction mais aussi les recherches actuelles s'y manifestent. Ensuite, nous avons donné la parole à l'une des très nombreuses petites communautés qui surgissent partout aujourd'hui. Ni plus admirable ni plus condamnable que les autres, elle est, *cheminant à la quête d'elle-même et de son style. Comment vit-elle, chrétienne, l'Eucharistie ? L'un de ses membres tente de le dire en détachant quelques pages de son Journal.*

Les deux articles suivants prennent quelque distance à l'égard des interrogations et des tentatives d'aujourd'hui afin de vérifier soigneusement à quelles conditions l'Eucharistie demeure authentique repas du Seigneur. Le premier la situe dans le temps des hommes, au carrefour d'un passé commémoré, d'un présent signifié et d'un futur annoncé. Le second montre que l'Eucharistie et la communauté qui la célèbre n'existent qu'enracinées dans la présence toujours actuelle de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ. C'est ainsi que l'Eucharistie peut échapper à l'abstraction de l'universalité sans tomber dans l'intimisme de la camaraderie. La messe n'est pas un pur et simple repas, c'est une célébration en forme de repas.

*Parmi les rappels scripturaires possibles, deux nous sont parus particulièrement opportuns aujourd'hui : l'enseignement que nous pouvons tirer, d'une part, du chapitre sixième de l'*Evangile de Jean ; *d'autre part, des notices des* Actes des Apôtres *sur la communauté primitive et l'Eucharistie.*

Notre chronique de disques, enfin, présente l'une des tentatives modernes de renouvellement de la célébration de la messe.

*
* *

Un cahier précédent, « Israël et la conscience chrétienne », nous a valu, comme nous nous y attendions, un important courrier. Certaines des lettres reçues sont de véritables études. Nous avons estimé qu'il convenait d'y faire écho aussi largement que possible, dans des pages de « Courrier » qui figurent dans ce numéro avant l'habituelle chronique bibliographique.

NOS COLLABORATEURS

Marie-François Berrouard, dominicain, professeur de Patrologie au Couvent d'études de l'Arbresle (Rhône).

Raymond Didier, professeur à la Faculté de théologie de Lyon.

Christian Duquoc, dominicain, professeur à la Faculté de théologie de Lyon.

Philippe Hamon, étudiant dominicain, animateur culturel au « Théâtre du 8e », à Lyon.

Denis Perrot, de l'Oratoire, aumônier de l'I.N.S.A., à Lyon.

Bernard Trémel, dominicain, professeur d'Ecriture sainte au Couvent d'études de l'Arbresle.

Jean Vimort, délégué diocésain, à Lyon, pour le monde scolaire et universitaire.

LA LITURGIE EUCHARISTIQUE EN QUESTION

La situation de la liturgie eucharistique semble actuellement assez confuse.

Pour l'ensemble du peuple chrétien, il y a une *crise* plus ou moins consciente. Non pas une désaffection ou un manque d'intérêt, comme si on voulait se passer de l'Eucharistie : l'indifférence sur ce point ne semble pas plus grande que dans les périodes précédentes. Mais plutôt un malaise en face de l'état actuel des célébrations : un certain nombre de chrétiens abandonneront ou ont déjà abandonné la pratique dominicale ; la grande majorité des autres continuent pour le moment de s'imposer l'assistance à des messes dont ils ressentent le caractère inadapté et désuet. Curieusement, le renouveau liturgique entrepris ne semble pas résoudre cette crise ; au contraire il la fait apparaître et la précipite, les progrès réalisés semblant toujours appeler d'autres transformations.

Par ailleurs, il y a des recherches et des créations, dans des secteurs restreints (les jeunes, les étudiants, les groupes de foyers, les journées ou les sessions), et dans une certaine clandestinité. Cela ne tient pas uniquement, quoi qu'on en dise, à la crainte des réactions de la hiérarchie, mais bien plus au fait que ces recherches nécessitent des conditions précises, des communautés caractérisées ; l'ensemble des croyants habituels n'est pas prêt aux mêmes recherches, n'a pas la même sensibilité.

Et c'est la première question qui est posée : *peut-on accepter résolument que les célébrations de l'Eucharistie,* dans un

diocèse ou dans un pays ou dans le monde, *manifestent une vraie diversité ?* Il n'y a pas si longtemps, le catholique circulant en Europe trouvait dans l'usage de la langue latine un des signes de l'unité de son Eglise universelle. Or, en ce moment, à l'intérieur de son pays ou même de son diocèse, il se trouve en face de célébrations très diverses, par les chants et la musique, le langage et le style général de la cérémonie, la liberté plus ou moins grande que l'on prend avec les habitudes et les prescriptions rituelles. Un certain nombre de croyants ont une sensibilité assez vive sur ce point, et se déclarent volontiers décontenancés par cette diversité. Sans doute faut-il marquer et tenir fortement les normes qui assurent l'authenticité de l'Eucharistie célébrée dans la communion avec l'Eglise ; sans doute faut-il que soient apparents et sauvegardés les éléments constitutifs de l'Eucharistie de Jésus-Christ : action de grâces, mémorial de la Cène, prière à l'Esprit Saint et anamnèse, partage du pain et du vin. Mais comment ne pas voir que la fidélité à cette authenticité de l'Eucharistie laisse une marge considérable à la création et à la liberté des diverses communautés, pour qu'elles puissent se donner les célébrations dont elles ont besoin ? Si l'on accepte cela, comment agir en Eglise, comment communiquer les expériences, les confronter et les critiquer ? Comment être en communion avec les évêques ? Comment sortir peu à peu de la clandestinité ? Ces questions, avouons-le, ne sont pas résolues. Et pourtant, la Constitution conciliaire sur la liturgie semble tracer une voie possible :

> « *L'Eglise, dans les domaines qui ne touchent pas la foi ou le bien de toute la communauté, ne désire pas, même dans la liturgie, imposer la forme rigide d'un libellé unique ; bien au contraire, elle cultive les qualités et les dons des divers peuples... ; tout ce qui, dans leurs mœurs, n'est pas indissolublement solidaire de superstitions ou d'erreurs, elle l'apprécie, pourvu que cela s'harmonise avec les principes d'un véritable et authentique esprit liturgique.*
>
> *Pourvu que soit sauvegardée l'unité substantielle du*

rite romain, on admettra des différences légitimes et des adaptations à la diversité des assemblées, des régions, des peuples...

Comme en différents lieux et en différentes circonstances il est urgent d'adapter plus profondément la liturgie,... l'autorité ecclésiastique considérera avec attention et prudence ce qui, en ce domaine, à partir des traditions et de la mentalité de chaque peuple, peut opportunément être admis dans le culte divin » (n° 37, 38, 40).

Accepter cette diversité, c'est accepter que des communautés aient un rôle créateur, à partir de leur expérience chrétienne, et avec, comme garantie essentielle, la fidélité à l'Esprit Saint, dans la communion avec les autres communautés. Sans doute la hiérarchie devra-t-elle seulement contrôler les célébrations officielles et plus habituelles, et, pour le reste, promouvoir la communication entre les groupes divers, aider à la réflexion, à la mise en commun et à la critique réciproque des expériences.

En tout cas, c'est dans cet esprit d'une diversité d'expériences à communiquer et à réfléchir, que cet article voudrait tenter un inventaire des efforts actuels.

I. DE NOUVELLES COMMUNAUTÉS

C'est là sans doute une des lignes les plus caractéristiques de la recherche, et les plus riches de promesses pour l'avenir. Il est fort possible que, peu à peu, ces célébrations de groupes, à divers niveaux, arrivent à tenir autant de place et à prendre autant d'importance, pour la vie chrétienne, que les eucharisties dominicales en paroisses.

Il est facile d'analyser les raisons qui amènent progressivement les chrétiens à ce type de célébrations. D'une part, la civilisation urbaine multiplie des modes de relations très divers, et l'homme moderne appartient à des groupes et à des communautés de niveaux différents : famille, relations sélec-

tives d'amitié, groupes culturels, milieu professionnel, etc. Par les paroisses rurales l'Eglise avait réussi à s'adapter aux regroupements naturels d'une civilisation donnée et un effort gigantesque a été réalisé pour que la messe soit célébrée dans les plus petits villages ; or, depuis des années, l'effort liturgique de l'Eglise n'a pas suivi la mutation urbaine ; ou plutôt on a transposé purement et simplement l'implantation paroissiale rurale dans la réalité urbaine, sans remarquer que les liens de l'homme urbanisé avec ses semblables n'étaient plus déterminés d'abord par le voisinage de l'habitat. La complexité des relations de type nouveau est telle que l'on ne peut guère, du moins pour le moment, opérer un « quadrillage » d'un autre type sur les villes ou les régions ; nous en sommes réduits, étant donné le retard accumulé, à des tâtonnements et à un foisonnement de communautés pour tenter de retrouver la vérité des relations et des regroupements. L'affaire est capitale ; il s'agit bien d'*une implantation nouvelle de l'Eglise,* qui, d'ailleurs, déborde largement la question de l'Eucharistie.

Une autre raison pousse les croyants à privilégier ces messes de groupes. On souffre de l'anonymat et du caractère abstrait des messes paroissiales, qui regroupent des chrétiens de toutes sortes : on ne peut alors évoquer et rendre présente cette vie chrétienne concrète, qui est bien cependant le lieu d'enracinement de la foi. Toute une conception de l'Eucharistie est donc ici engagée : s'il s'agit de consacrer et de reprendre l'existence humaine dans la Mort et la Résurrection du Christ, il devient nécessaire que le contenu de cette existence chrétienne en plein monde soit nettement exprimé dans sa particularité ; sans quoi, l'homme n'est pas vraiment atteint, n'est pas présent à la célébration. C'est donc toute une conception du christianisme qui est aussi engagée : pour beaucoup maintenant, la foi et les sacrements sont liés de manière si étroite à l'existence quotidienne que la continuité doit être très manifeste. L'Eglise a développé toute une pastorale pour rejoindre la vérité du quotidien : mouvements, équipes de foyers, de jeunes, etc. Pourquoi l'Eucharistie ne serait-elle pas réalisée de la même manière ?

Les communautés particulières et l'événement

A l'occasion d'un événement qui atteint certaines personnes, une communauté se retrouve ; regroupement occasionnel et éphémère, à l'image des relations actuelles de l'homme moderne. C'est un groupe restreint, de quelques personnes, qui sont liées plus particulièrement aux intéressés, qui participent profondément à l'événement, et qui se rassemblent pour que l'Eucharistie consacre ce qui est vécu en commun. Tout naturellement, c'est sur le lieu habituel des rencontres que l'Eucharistie est célébrée, c'est-à-dire dans un local privé.

Une personne relevant d'une longue maladie rassemble tous ceux qui l'ont aidée et visitée, pour une Eucharistie commune.

Un couple de fiancés célèbre leur amour, dans la maison de l'un d'eux avec tous ceux qui ont partagé et soutenu leur cheminement et leur engagement.

Des noces d'or rassemblent les membres de la famille, pour une messe d'action de grâces, où est célébré et manifesté le sens chrétien du temps de la vieillesse.

Un jeune couple, à la veille du départ en coopération, veut exprimer avec ses amis, par l'Eucharistie, les motivations qui l'ont amené à cette décision.

Une jeune religieuse, dans une communauté de quartier, renouvelle ses vœux au cours d'une Eucharistie célébrée avec ceux qui collaborent à la même tâche apostolique.

Un ménage, au moment de quitter la ville où il avait pris de forts engagements humains et chrétiens, célèbre l'Eucharistie avec ceux qui ont été mêlés de plus près à cette tâche apostolique.

Les expériences de ce genre, qui semblent se multiplier, supposent certaines conditions pour être réalisées en vérité. D'une part, il est nécessaire que l'événement ait une certaine intensité et soit ressenti comme tel par les participants ; c'est pourquoi, en général, c'est un groupe restreint qui est invité, afin d'éviter le formalisme ; si le groupe n'a pas vécu profon-

dément l'événement, le signe de l'Eucharistie manquera d'enracinement et de vérité. D'autre part, il est nécessaire que le sens chrétien de l'événement ait été déjà exprimé, au moins amorcé dans les échanges de la vie quotidienne ; sans quoi, on n'aura pas cette continuité entre l'existence et l'Eucharistie, qui semble une des motivations essentielles de ces célébrations. Bien souvent, et même pour des chrétiens conscients, l'événement n'aura pas été vécu et interprété de telle manière que l'Eucharistie soit possible en vérité, dans ce cadre d'une communauté particulière, et avec, comme seule « matière » de l'offrande et de la consécration, l'apport de ce groupe. Il reste néanmoins capital que les événements marquants d'une vie ou d'un groupe puissent être ainsi célébrés à ce niveau. Il faut noter enfin que, dans ce cas, le prêtre lui aussi doit être proche du groupe d'une manière ou d'une autre, et avoir participé au cheminement qui rend possible l'Eucharistie.

Les regroupements par catégories, selon la diversité des situations humaines

Une certaine homogénéité des membres d'une communauté eucharistique peut être bénéfique, et permettre une consécration plus prégnante et plus profonde de l'existence humaine.

L'Eglise se doit d'être attentive aux situations humaines qui, par l'intensité ou la gravité des questions qu'elles posent à la foi chrétienne, rendent nécessaires des célébrations d'un type particulier. Il semble que deux mouvements soient nécessaires, pour la vie eucharistique des chrétiens : d'une part, des célébrations qui aient comme point de départ les rythmes de l'année liturgique et des fêtes, car le mystère du Christ est la source de toute vie chrétienne ; d'autre part, des célébrations qui soient déterminées par les situations humaines diverses, et qui consacrent dans le même mystère du Christ l'existence diversifiée de l'homme d'aujourd'hui. Il est clair en effet que des communautés eucharistiques non homogènes restent à un certain niveau de généralité, qui ne permet pas

d'évoquer les conditions concrètes de la foi des croyants ; quelle que soit l'importance de la conscience personnelle de chacun pour cette mise en œuvre de la vie évangélique dans le quotidien, il semble nécessaire que l'Eglise exprime, consacre et relance sa foi dans toute sa richesse concrète, dans sa diversité, telle qu'elle jaillit de l'action de l'Esprit dans le monde. On retrouve bien ici une application des nouveaux rapports du monde et de l'Eglise : la vie des chrétiens dans le monde ne doit-elle pas retentir fortement dans l'Eglise, et jusqu'au cœur même de l'institution sacramentelle ?

Ainsi des messes de jeunes, soit par groupes restreints, soit par assemblées plus importantes sur un secteur urbain, ou sur une ville ; soit par catégories (lycéens, étudiants, jeunes travailleurs) ; soit en un rassemblement plus global. Cela, qui est amorcé timidement un peu partout, gagnerait à être généralisé et organisé, si l'on pense que le monde des jeunes doit pouvoir s'exprimer dans l'Eglise, être reconnu comme tel, pour ce qu'il apporte dans la recherche d'un nouveau type de vie chrétienne. Et il ne suffit pas que des groupes de jeunes, autour de quelques prêtres compréhensifs, aient des célébrations marginales ; il faut aller plus loin, et que des messes de jeunes soient établies de manière plus organique dans l'Eglise. Notons d'ailleurs que bien des jeunes sont des isolés, n'appartiennent à aucun groupe, et peuvent trouver, dans ces messes de jeunes établies plus largement, le signe d'Eglise et la célébration de la foi qui leur manquent.

De la même manière, on a tenté des messes pour les personnes du « troisième âge », afin que soit exprimé et célébré, dans la paix et l'allégresse, le temps d'une certaine sagesse, de l'abandon et de la confiance. Cela ne semble pas facile, sans doute parce que l'Eglise n'a pas fait l'effort suffisant pour donner tout son sens et son importance à cette période non-active de la vie humaine. Dans la mesure où un effort plus grand aboutirait, la célébration eucharistique ainsi caractérisée aurait sa place normale.

Pour les parents, à certains moments comme la rentrée scolaire, ou à partir d'invitations lancées par une aumônerie scolaire ou un collège catholique, des messes ont permis de reprendre, avec des textes et une homélie bien adaptés, toute l'attitude difficile vis-à-vis des adolescents, et toute l'évolution actuelle de la jeunesse comme interrogation adressée aux adultes. La Parole et le Pain partagé ont donné le sens de cette expérience humaine, dans le mystère du Christ. Bien des parents ont en effet remarqué que, dans les messes paroissiales, les problèmes conjugaux et familiaux étaient souvent négligés, au profit des problèmes sociaux et professionnels.

Il faudrait citer ici toutes les célébrations eucharistiques qui concluent des journées ou des week-end de réflexion, sur des thèmes précis. Après un ou deux jours de travail, l'Eucharistie se trouve renouvelée profondément par cette « matière » de l'offrande, qui est précise et dense, et que les participants peuvent présenter d'une manière authentique et consciente : les croyants font alors souvent la différence avec les messes plus anonymes dans lesquelles ils se trouvent mal à l'aise.

On note aussi que les vacances permettent à des paroisses, à la montagne, à la mer, ou dans les villes d'eaux, de rassembler des communautés eucharistiques assez homogènes, si on trouve un style et une prédication adaptés à la situation humaine de détente et de loisir des participants. L'effort est nettement insuffisant dans ce sens, mais on signale des réussites certaines. De même, en Europe, certaines chapelles d'autoroutes ou certaines villes-étapes sur les grands itinéraires, ont permis des essais du même genre.

Les petites communautés de foi

A un autre niveau de regroupement plus régulier, et en nombre plus restreint, on peut signaler toutes les équipes, en particulier dans les mouvements divers de jeunes ou d'adultes, qui éprouvent de plus en plus le besoin de terminer l'une ou l'autre réunion par l'Eucharistie. Peu à peu, l'expérience aidant, on arrive à discerner à quel moment et à quelles conditions la

célébration de l'Eucharistie peut intervenir de manière authentique ; et on perçoit le danger d'un nouveau formalisme ; souvent, on en reste à un partage de la méditation de la Parole et à une prière commune ; à certains moments, la remise en cause et l'engagement dans la foi ont été tellement conscients que le groupe éprouve le besoin de l'Eucharistie pour sceller et accomplir cette sorte de conversion de la communauté. Ce discernement est difficile, mais il semble capital, pour une éducation de l'authenticité de la foi.

A côté de ces équipes organisées, régulières et rattachées à un mouvement organisé ou à une structure, on voit naître, en ce moment, d'autres communautés spontanées, « groupes informels » dit-on, qui jaillissent du besoin d'une expression commune de la foi et d'une forme nouvelle de prière. Bien des croyants, même parmi ceux qui s'interrogent sur leur appartenance à l'Eglise, désirent confusément ces groupes ; leur naissance est difficile, car les fidèles sont peu habitués à prendre l'initiative de créer ainsi des groupes dans une Eglise qui ne les a pas préparés à cela. Groupes de prière, de partage de la foi, de réflexion évangélique, soit à partir des liens naturels de la vie sociale, soit à partir de préoccupations plus directement religieuses. Mais on sent une exigence très nette, pour que ces groupes soient bien acceptés : qu'une certaine affinité, qu'une homogénéité, que des liens authentiques permettent au groupe d'exister avec une cohérence assez profonde pour que le partage de la foi soit vraiment prégnant de tout l'homme.

Les grandes assemblées

Plus on développera les communautés et groupes à divers niveaux, plus seront nécessaires des assemblées plus globales et plus nombreuses. Mais la paroisse semble, dans bien des cas, être un niveau intermédiaire assez mal situé : trop grand ou trop petit. Dans les villes, ou dans certains chefs-lieux de cantons, on a tenté, en effet, à l'occasion de moments liturgiques importants (Avent, Noël, Carême, Pâques, Pentecôte), autour de l'évêque ou de son représentant, des célébrations

eucharistiques, exprimant toute la vie de l'Eglise locale, avec une représentation déjà plus universelle des diverses catégories de croyants. Cela semble important et riche de promesses ; mais on bute en ce moment, pour généraliser cela, sur l'esprit particulariste du clergé comme des fidèles des paroisses.

Ce que l'Eglise a réalisé jadis par des lieux de pèlerinages avec de grands rassemblements du peuple chrétien ne doit-il pas être redécouvert et réinventé sous des formes nouvelles ? Certes il y a les Congrès locaux ou nationaux, et bien des jeunes de la J.O.C. se souviennent longtemps de la messe de tel ou tel Congrès. Mais il y aurait aussi à prévoir des rassemblements non spécialisés.

Tout cela pose évidemment la question de la liturgie dominicale. L'avenir seul nous dira ce que deviendra l'obligation dominicale. Cette question semble en effet insoluble pour le moment. Lorsque les communautés particulières seront développées, lorsque les grandes assemblées seront plus habituelles, alors seulement on saura quelle place donner aux assemblées paroissiales dominicales, qu'il serait imprudent de négliger prématurément. Mais l'Eglise saura-t-elle dégager l'énergie et le temps nécessaires à la création de ces communautés eucharistiques à des niveaux divers ? C'est la vraie question qui nous est posée à tous.

II. LA PARTICIPATION ACTIVE DES FIDÈLES A LA CÉLÉBRATION

La Constitution conciliaire sur la liturgie déclare fortement que « la participation pleine et active du peuple est ce qu'on doit viser de toutes ses forces dans la restauration et la mise en valeur de la liturgie ». Car « cette participation pleine, consciente et active, qui est demandée par la liturgie elle-même est un droit et un devoir pour le peuple chrétien » (n° 14).

En effet, le laïc chrétien aujourd'hui est particulièrement sensible à la responsabilité, à l'initiative ; il serait infiniment dommageable que dans l'acte suprême de la vie chrétienne, il soit maintenu dans une pure passivité. Et il semble bien que la recherche de nouveaux types de ministères dans l'Eglise ne

concerne pas seulement le diaconat ou le sacerdoce, mais, plus profondément, tout le peuple chrétien, appelé à participer d'une manière ou d'une autre à la vie de l'Eglise, et donc à la célébration eucharistique. On a commencé depuis longtemps à demander à des laïcs de lire des textes, de donner des intentions pour la prière universelle. N'y a-t-il pas à réinventer les « ordres mineurs » que l'Eglise avait tenté de mettre en place avec les lecteurs, les acolytes, les portiers ? Une équipe de laïcs accueillant les fidèles à la porte de l'Eglise, et créant des liens de conversation à la sortie, fonctionne dans plusieurs églises paroissiales... N'est-ce pas seulement dans cette renaissance de ministères divers dans l'Eglise que le sacerdoce trouvera une place nouvelle ?

La préparation des liturgies eucharistiques

Çà et là, des commissions liturgiques, dans les paroisses, dans les communautés étudiantes, ou dans des groupes d'adultes, sont peu à peu mises en place. Préparation et critique communes de l'homélie du dimanche ou de certaines fêtes ; préparation du commentaire, de l'introduction aux textes, des invitatoires à la prière, des intentions de la prière universelle. (Notons à ce propos le formalisme qui a déjà atteint ce rite de la prière universelle, pour lequel on se contente bien souvent de lire le formulaire imprimé...). Ces expériences sont peu nombreuses, mais déjà on constate avec quel sérieux les laïcs sont capables de se mettre à cette préparation et d'y consacrer du temps. Certaines messes de mariage sont longuement préparées par tout un groupe de personnes liées par l'amitié quotidienne avec le jeune couple. Le clergé, surchargé par le formalisme de la sacramentalisation généralisée du peuple dont il a la charge, saura-t-il et pourra-t-il dégager le temps et l'énergie nécessaires pour promouvoir cette participation des fidèles plus conscients ?

La participation à la liturgie de la Parole

Il semble normal de prévoir un libre choix des textes de l'Ecriture, pour les groupes et les communautés restreintes ;

les textes imposés demeurant à un autre niveau plus global, afin d'assurer une connaissance régulière et familière des grands textes de la Bible.

Dans les prières litaniques (du *Kyrie* ou de la prière universelle) des laïcs interviennent pour évoquer les situations chrétiennes où leur foi se trouve engagée, les questions du monde auxquelles ils se sont trouvés affrontés. Cela paraît essentiel pour que la matière de l'existence humaine soit vraiment présente consciemment à l'Eucharistie, et soit ainsi transformée et par la Parole et par le sacrifice du Christ. C'est à cette condition que la Parole d'une part, que la Mort et la Résurrection du Seigneur d'autre part, auront un impact réel sur l'existence humaine des membres de l'assemblée, et, à travers eux, sur le monde lui-même. Cela est assez facile pour les groupes restreints qui bénéficient d'une certaine homogénéité et qui trouvent une cohérence dans une certaine affinité. On bute sur des difficultés assez graves lorsque l'on se trouve en face de communautés plus diversifiées. Au moment des événements de mai, cela a été très sensible : ou bien les chrétiens très engagés se sont sentis étrangers à des assemblées où ils ne trouvaient aucun écho à leurs expériences vécues ; ou bien des fractions importantes des communautés ont été choquées de propos et d'intentions de prière qui leur ont paru relever de l'esprit de parti et de l'engagement politique. Et cependant on ne peut éviter cette difficulté. Quelques expériences ont permis à des chrétiens d'options temporelles diverses d'exprimer comment leur foi se trouvait engagée dans leur existence, et comment ils atteignaient le mystère du Christ à la fois comme source et comme remise en cause de leur effort dans le monde. Cette voie exigeante, ne doit-elle pas être suivie avec beaucoup de soin et beaucoup de discernement spirituel ? Il doit être possible d'éviter le style désincarné et sécurisant des liturgies eucharistiques, sans tomber dans l'excès inverse de la confusion entre les choix temporels et l'engagement de la foi. Les interrogations et les difficultés inhérentes à la foi ne devraient-elles pas s'exprimer jusque dans l'Eucharistie ? Les questions et contestations que le monde adresse aux

chrétiens ne devraient-elles pas y retentir ? La foi ne va pas de soi ; il y a un style de célébration qui entretient un certain fidéisme.

De nombreux efforts ont été faits pour la participation active des fidèles à l'homélie. Facile dans de petits groupes, cette participation est plus malaisée dans de grandes assemblées : certains laïcs intervenant au nom de l'assemblée, petits groupes formés sur place pour un dialogue de quelques instants ; plusieurs essais se réalisent avec plus ou moins de bonheur.

La participation à la liturgie du Corps et du Sang du Seigneur

Ici, les difficultés semblent être les suivantes :

— Au moment suprême de l'Eucharistie, les fidèles souffrent de plus en plus de se trouver devant un rite stéréotypé, avec des formules qui leur sont imposées : le formalisme reste menaçant malgré la diversité des prières du Canon.

— La participation du peuple est souvent beaucoup moins grande durant cette partie de l'Eucharistie, et le contraste avec la liturgie de la Parole est flagrant. Quelques « Amen » seulement permettent au peuple de s'exprimer...

— Même dans les petits groupes, alors que les croyants arrivent assez bien à partager leur méditation sur l'Evangile ou à donner des intentions de prière, ils sont plus mal à l'aise pour créer leurs expressions de prière, nous voulons dire une prière s'adressant à Dieu directement, à la seconde personne. Et cependant, n'est-ce pas là l'aboutissement normal de la foi commune, que ce dialogue avec le Seigneur ?

Quelques expériences cependant. Durant la Préface, les membres de l'assemblée ont la possibilité d'intervenir, pour exprimer concrètement comment, à partir de leur existence chrétienne, ils peuvent rendre grâces. Durant l'anamnèse de même, ils expriment la manière dont ils ont conscience d'être identifiés au Christ dans sa Mort et sa Résurrection. Dans les groupes restreints, on arrive à une expression libre sur ces

points. Dans d'autres assemblées plus importantes, certains membres interviennent au nom du peuple.

Le chant permet aussi la participation du peuple. Ainsi, dans une messe d'un campus universitaire, chaque élément de la prière du Canon se trouve suivi d'un court récitatif, et le peuple, en un refrain, peut reprendre pour son compte la prière du célébrant. Bien des efforts seraient à réaliser dans ce sens.

La recherche d'un nouveau style et d'un nouveau langage

La participation active du peuple amène à envisager, plus profondément, la possibilité de créer un style et un langage nouveaux.

Les possibilités immenses du chant et de la musique religieuse ont amené l'Eglise dans certains cas à diversifier des types de célébrations (qu'il s'agisse de moyennes ou de grandes assemblées) selon le genre pour lequel on a opté. Dans certaines villes, des célébrations eucharistiques très caractérisées utilisent soit la musique rythmée la plus moderne, soit la musique religieuse plus classique, soit un renouvellement incessant du répertoire des chants. Il semble que l'on s'oriente donc vers une diversification des assemblées liturgiques selon leur style d'expression.

Mais la question du langage déborde largement celle du chant et de la musique. Le style, le vocabulaire et les rites eux-mêmes, ne doivent-ils pas être réadaptés ? Sur ce point, les expériences sont rares. Autour d'une sorte de « fonds commun » assurant l'unité des diverses célébrations en référence à la Cène et à la pratique universelle de l'Eglise, on voit peu à peu se chercher des expressions nouvelles. Par exemple, il est significatif de noter le succès de la prière eucharistique tirée de l'eucologe hollandais *Quelqu'un parmi nous* (Oosterhuis). Certes, une certaine uniformité semble nécessaire au niveau des célébrations des grandes assemblées. Mais l'on peut penser que certaines communautés se donneront un rôle créateur pour l'expression de leur prière eucharistique. Plusieurs expériences semblent l'indiquer.

Le danger n'est pas illusoire, dans cette ligne de recherche, de communautés trop particularisées, qui se donneraient un type de célébration (et donc un type de christianisme) proche de la mentalité d'une secte. Mais ces communautés, menées par l'Esprit, ne pourront-elles pas être garanties contre cette déviation par la référence à la communauté primitive et à l'Ecriture, ainsi que par le lien de communion avec l'Eglise universelle ? C'est la foi qui est à elle-même sa meilleure garantie, car elle nous renvoie sans cesse à cette double référence. Alors la liberté et la créativité ne devraient plus en souffrir.

III. LES REQUÊTES FONDAMENTALES DES CROYANTS D'AUJOURD'HUI

Ces expériences ne répondent pas seulement à des besoins superficiels d'adaptation ou d'accommodement. Elles témoignent, croyons-nous, de requêtes plus profondes qui ne mettent pas seulement en cause les célébrations eucharistiques.

Depuis quelques décennies, l'Eglise, en un effort en quelque sorte centrifuge, n'a cessé de renvoyer ses fidèles dans le monde. Etre chrétien, a-t-on répété, ce n'est pas seulement aller à la messe, c'est vivre l'Evangile dans la vie sociale ; et en sortant de l'église paroissiale, les chrétiens chantaient : « Frères, la messe commence ». Or curieusement, ces chrétiens que l'Eglise a renvoyés dans le monde, en donnant la priorité à cette vie chrétienne dans le quotidien, on les voit maintenant revenir, comme des enfants qui se sentent mal à l'aise dans la maison familiale : dehors, ils ont respiré un autre air...

Dans un monde sécularisé, le chrétien qui s'est donné corps et âme à l'amour de ses frères et à la lutte pour la justice, en arrive un jour à se demander ce que sont devenus, au juste, pour lui, le Christ et le christianisme. La foi chrétienne est sans cesse animée par un mouvement qui la pousse à se dire, en une expression collective qui permette au croyant de reprendre à son compte, plus nettement et plus librement, son adhésion à Jésus-Christ. Un nombre grandissant de chrétiens, au moment même où ils refusent l'extériorité de l'Eglise en

sa hiérarchie sacerdotale, en ses dogmes, en sa morale et en ses organisations apostoliques, n'en réclament pas moins, avec insistance, à cette même Eglise une Eucharistie qui soit en continuité avec leur existence chrétienne dans le monde, qui exprime et célèbre le mystère du Christ à la fois comme source et comme sommet de leur foi vécue. C'est donc une exigence grave ; peut être d'ailleurs demande-t-on trop à l'Eucharistie ; peut-être oublie-t-on la nécessité d'une catéchèse ; peut-être doit-on trouver d'autres moyens pour partager et communiquer la foi ; peut-être faudrait-il prévoir, bien souvent, des célébrations, de type catéchuménal, avec insistance sur la Parole et la prière collective, sans aller jusqu'à partager le Corps du Seigneur ; il reste que la requête concernant l'Eucharistie demeure extrêmement significative. On y décèle, en son point le plus aigu, la crise du langage de la foi dans un monde sécularisé.

Un certain projet apostolique semble avoir échoué. On a jadis envoyé les chrétiens à la conquête du monde ; on a voulu transformer le monde. Ces chrétiens actifs ont besoin de retrouver aujourd'hui un second souffle. En particulier, on ressent ce besoin intense de pouvoir poser un acte clair et public, pour que soit rendu présent et visible au maximum ce Royaume en croissance, dont on ne peut attendre l'accomplissement plénier et définitif, pour s'en saisir, pour y adhérer et pour s'en nourrir. Que l'acte eucharistique puisse à nos yeux et dans nos mains assurer et garantir, en Jésus-Christ, la réalité de ce royaume qui vient à travers toutes choses dans l'ambiguïté de ce monde ! Car l'Eglise a subi une sorte de désacralisation : on la critique ouvertement ; ses défauts apparaissent plus crûment, ainsi que ses déchirements et ses dissensions internes. Et chacun prend une conscience plus vive, parfois douloureuse, de la distance qui demeure entre l'Eglise institutionnelle et le mystère même du Christ. D'où le besoin, plus intense que jadis, de retrouver, en ce monde, le point de rencontre optimum entre l'Eglise et son Christ, là où la distance serait la plus réduite, c'est-à-dire dans l'acte eucharistique.

On peut remarquer *une certaine crise de la vie spirituelle individuelle.* On a dénoncé les illusions de la vie intérieure, qui projetterait en Dieu les besoins de l'individu et y chercherait des satisfactions égocentriques. On a stigmatisé l'inauthenticité de l'intention spirituelle, qui deviendrait un alibi, et permettrait, en une piété intimiste, de faire l'économie de la conversion objective, du réalisme exigeant de la vie évangélique. Or l'Eucharistie semble précisément, par son rite objectif et collectif, faire intervenir, en face du croyant, le Dieu qui est toujours l'Autre, qui surprend et remet en cause par sa Parole, par la foi de la communauté, par le mémorial de la Mort et de la Résurrection du Christ auquel nous sommes sans cesse obligés de nous réajuster d'une manière neuve. C'est le sacrement, comme signe même du don de Dieu, de l'initiative de grâce du Seigneur, qui permet au chrétien de s'en remettre à l'Esprit, de se recevoir soi-même du Père, de recevoir les autres comme frères en Jésus-Christ, de trouver en Dieu la source, la relance indéfinie de sa liberté d'homme, de son action dans le monde. Investi physiquement et spirituellement dans la communauté par la Parole, par le Pain partagé, le croyant peut reconnaître le don de Dieu et en rendre grâces.

Il y a tout cela, semble-t-il, dans nos recherches tâtonnantes et maladroites pour renouveler les célébrations eucharistiques. La Parole célébrée de telle manière que soit rendue claire et que soit libérée toute parole qui nous est livrée confusément dans l'obscurité du monde des hommes ; la réponse donnée à cette Parole de telle manière que soit vraiment converti et tourné vers le Père cet homme qui a cherché à se livrer à Dieu à travers les engagements de la cité terrestre et l'amour de ses frères ; l'adhésion à la Mort et à la Résurrection du Christ scellée si clairement que sera vraiment accomplie pour le chrétien cette Pâque qu'il a cherché à réaliser en donnant sa vie, et en dominant le mal, dans le quotidien.

A travers le renouveau des célébrations eucharistiques, c'est bien l'existence chrétienne elle-même qui est en question.

Jean VIMORT

HABITER LE PROVISOIRE

Octobre

AMÉNAGEMENT D'UN ESPACE RESTREINT

Quatre mètres sur trois. C'est peu sans doute quand on a connu l'espace. Quatre mètres sur trois qui deviennent à la fois salle de séjour, réfectoire, salle de lecture et... chapelle. Quatre chambres autour et une cuisine. Cinquante mille anciens francs par mois. Sans compter les charges, l'eau, le gaz et l'électricité.

Quatre mètres sur trois quand on a connu la nef de béton construite par Le Corbusier. La résonance et l'écho de l'espace. La prière qui là-bas se faisait vibration, l'Eucharistie jouant de la lumière.

Il va falloir réinventer, habiter le dérisoire, le provisoire, au milieu de la ville.

Novembre

VITRAIL SUR RUE ?

Première eucharistie. Nous sommes six là-dedans à nous situer. Il est midi. Claudel est loin. La table est légèrement bancale. Une nappe. Blanche bien sûr. Le calice et la patène et les bougies. Les psaumes de Gélineau.

Face à la ville car la fenêtre est large. Une grue en face, captatrice des regards. Re-Gélineau. Canon numéro 3, le plus court car la cantine de la Maison des Jeunes ferme à 13 h. Encore la grue. Consécration.

Seigneur ! vite un miracle : que la fenêtre se transforme en vitrail. Que la lumière chante. Qu'envahissent le silence et la couleur. Qu'il fasse doux de fermer les yeux après que la lumière apaise.

Fichu pour le miracle : rien que le soleil et les choses crues, provocantes... et la grue. Il va falloir réinventer le vitrail.

Décembre

ÉPAVE ENTRE DEUX MARÉES

La nappe était trop blanche. Cela faisait pâtisserie en plein air pour kermesse. La toile de jute repose mieux le regard. L'aube aussi a été supprimée. Sans toile de jute pour la remplacer. Seul le costume civil qui n'est plus gris anthracite depuis longtemps.

Si le voisin du dessous (un brave homme moustachu et bon chrétien, aussi dur pour ses enfants et ses voisins que pour lui-même) cognait en ce moment la porte, il ne verrait que six jeunes gens (dont un passablement chevelu) assis autour d'une table.

J'oubliais le calice. Doré en dedans et au dehors. Aussi perceptible qu'une fausse note. Epave échouée entre deux marées. Objet égaré entre deux mondes ?

Janvier

DE L'ANCIENNE MESURE

Lettre de notre ancien père-maître. Il nous jauge à l'ancienne mesure. Celle de la durée, de la fréquence, de la répétition quotidienne. « L'Office » avec un grand « O ». Ordre de chevaliers en veillée d'armes. Permanents de la répétition. Assidus aux stalles. Lent burinement des vagues. Prière qui avait la majesté des blocs de granit et qui sculptait des saints (même si tous n'étaient pas bretons !). Nous croisions par le cloître les mains au rosaire, savourant la paix de ne pas devoir lever la tête.

Dérisoires nos chaises à côté. Notre table aussi. Et nos trois bouts de psaumes ânonnés timidement (il ne faut pas effrayer les voisins) dans une odeur de cuisine manquée.

Ne pas s'accrocher aux vieilles mesures. Vouloir à tout prix les outres nouvelles, même si nous ne sommes pas sûrs d'y pouvoir recueillir quelque vin nouveau. Pari démesuré. Déjà les anciennes références s'évacuent. Durée, fréquence et répétition ne rythment plus nos heures. Désert.

Février

EN UN VASE D'ARGILE

Au milieu, aujourd'hui, l'œil enfin respire. Plus rien n'accroche. Le calice a été sacrifié. Un vase d'argile acheté au marché aux puces. Le saut est fait. Définitivement peut-être, (dans l'absence ?). Toutes amarres coupées, commence le temps de l'attente.

Rien désormais que le familier. Le pain du boulanger d'en face. Le vin rouge acheté à « Carrefour ». La parole se faisant confidence.

Mars

LA MESSE SUR LE MONDE

Michel rue dans le familier. Il n'a pas connu le déploiement jadis. Il ne comprend pas notre joie d'iconoclastes. L'avant, l'après et le pendant se mêlent, dit-il. A quoi bon encore la différence ? Mangeons, buvons, le pain, le vin, partageons la parole et appelons cela « Eucharistie ». Comme aux premiers temps.

Abolition de la distance. Tout s'offre, se mange et se reçoit. Le sacrement rejoint la matière, y plonge à s'y perdre. Tout devient signe. Plus n'est donc besoin de signes. La messe sur le monde. Partout et en tout. Grand rêve eschatologique. D'y être déjà nous effraie.

Effroi tout à coup du regard en arrière. Panique de Pierre marchant sur les eaux. L'horizon s'estompe. Trop plein ou vide ?

Avril

LIBÉRER LE CHANT

Brusque envie de chanter. De libérer le cri car il est la prière la plus frustre. Mais toujours les cloisons trop étroites et le voisin de dessous. Solesmes ne peut pas naître dans le 8ᵉ arrondissement. Il lui faut la « vastitude ».

Mais ce cri pourtant qui commence à sourdre. Début d'un désir. Première habitation d'une absence trop longue. Etre attentif à l'enfant qui gigote dans le sein. Se mettre donc en état de chant. Canaliser provisoirement le cri. Le démultiplier en un murmure polyphonique. Pierre découvre un vieux Kyrie orthodoxe. Lent, ample, secret. Ce sera notre premier murmure. Bientôt le printemps. Bernard a du mal à libérer son chant.

Mai

ACHETER UNE ÉGLISE

Ai parcouru de long en large le marché aux puces pour y acheter une église. Il n'y avait pas d'église à vendre ce matin-là. Eglise ! entendez un grand tapis de prière que nous avons décidé d'étendre sous nos genoux.

Besoin en effet de retrouver le sol, de sentir le corps s'y affronter, s'y sécuriser. Revenir à l'évidence première. La terre, le ciel, toi, moi, le rythme du cœur et du poumon.

Le tapis sur le sol, espace sacré. Jérusalem dispersée, envoyée aux multitudes. Jérusalem qui se fait proche mais qui reste distante : l'épaisseur d'un tapis. Distance entre la table du quotidien et l'espace de la prière. Chapelle portative pour H. L. M.

Juin

SE TOURNER VERS L'ORIENT

Le corps toujours, le corps trop étranger. Inventer l'offrande avec ses bras. Trouver le geste qui n'est pas le geste du voisin du dessous et que le voisin du dessous pourtant comprenne. Tourner son corps vers l'Orient pour y réapprendre la prière.

Non plus la cogitation (comme autrefois les mains dans la tête à faire éclater le cerveau). Tourner les paumes vers le haut. « En tes mains Seigneur ! » Le plafond se fait ciel ouvert. Se remettre en foetus et attendre le pardon. Sur l'être tout entier cette fois.

Respirer ensemble lentement l'unité retrouvée, donnée par Celui qui rassemble. Attendre et encore attendre. Le corps au sol immobile. En connivence avec toutes attentes.

Juillet

RAMASSER TOUTE MIETTE

Toujours le blue-jean. Dedans ailleurs partout. Là aussi besoin de rompre. Economiser pour se faire des gandouras. Régis en a ramené une d'Algérie. Ample. Le corps s'y déploie agile. Nos frères arabes aussi. Des siècles de prière.

Ramasser toute miette tombée de la table du Père. En faire notre pain. En ces temps de disette.

A défaut de vitrail pour maîtriser la lumière, célébrer la nuit.

Philippe HAMON

L'EUCHARISTIE ET LE TEMPS DES HOMMES

Les recherches actuelles, de type surtout pastoral, concernant les rites et la communauté eucharistiques, telles que les études précédentes les ont exposées, appellent une réflexion théologique qui en dégage la signification, en dénonce les illusions possibles et dessine les limites, abstraites sans doute, au-delà desquelles le sens fondamental de l'Eucharistie risquerait d'être perdu.

Notre propos consistera à rappeler tout d'abord que l'Eucharistie est le repas, le sacrifice et le mémorial de *l'unité des hommes* en Jésus-Christ, ensuite que cette unité est à la fois *déjà donnée et encore à venir,* si bien qu'elle ne peut faire fi de *l'histoire en cours,* ni des médiations qui la constituent, qu'il s'agisse des moyens techniques, de la production économique, de la politique, de la culture ou des différents rapports entre les hommes.

I. LA SIGNIFICATION DE L'EUCHARISTIE POUR LA CONSCIENCE CROYANTE

La structure la plus fondamentale de l'Eucharistie est le repas. Dans l'Ecriture, la Cène se présente le plus immédiatement comme un repas en contexte pascal et la première Eucharistie chrétienne se situe sans conteste dans le cadre d'un repas[1]. Mais il s'agit d'un repas religieux et d'un repas religieux spécifique. Saint Paul[2] fait apparaître cette spécificité en com-

1. *1 Cor.,* 11, 17-34.
2. *1 Cor.,* 10, 14-22.

parant l'Eucharistie aux repas religieux juifs et païens. Tous ont en commun d'être des repas, avec deux traits dominants : la *manducation* et la manducation *ensemble,* et leurs composantes d'intimité et de communion avec autrui[3]. Dans le repas religieux juif, ce « manger ensemble » devient « un manger ensemble *avec Dieu* ». Yahvé, ayant agréé la victime et reçu *sa part* sur l'autel, une union avec Lui et entre les convives naît du partage de la même nourriture[4]. Saint Paul interprète ainsi les repas religieux païens, par analogie avec le repas religieux juif, avec cette différence cependant que ce sont les démons, non les dieux, inexistants pour lui, qui deviennent commensaux des hommes.

Dans l'Eucharistie chrétienne, Dieu n'est plus invité à la table des hommes, ou, plus exactement, n'invite plus les hommes à sa table ; il devient sacramentellement nourriture du repas. La spécificité du repas eucharistique tient en ce que celui-ci est un « *manger sacramentellement le Christ ensemble* ».

Nous n'insisterons pas ici sur le symbolisme de la manducation, qui dit à la fois *la vie intime et cachée* et *l'intimisation* du monde et de l'autre[5]. De ce point de vue, la manducation eucharistique renvoie à la vie de grâce, intime, immédiate et cachée ; elle dit aussi l'intimité avec le Christ dans la foi et la charité et elle en est sans doute l'expression et la réalisation les plus fortes.

Nous insisterons seulement, puisqu'il s'agit ici de l'Eucharistie comme sacrement de la réconciliation, sur le « manger sacramentellement le Christ *ensemble* ». Cet « ensemble » n'est pas celui du simple repas ni du repas religieux juif. Le lien qui unit les convives n'est pas issu de leur volonté com-

---

3. Art. « Repas », dans le *Vocabulaire de théologie biblique,* t. II.

4. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament,* Ed. du Cerf, 1960, p. 343.

5. On se reportera à G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire,* P. U. F., 1960, p. 274-280 et à G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique,* ch. 9, « Le mythe de la digestion ».

mune ni seulement de la convocation de Dieu qui invite à sa table, mais du fait de manger la même nourriture, le Christ sacramentel. C'est donc le Christ se donnant sacramentellement en nourriture qui unit les chrétiens, non le désir ou la volonté de ceux-ci de se réunir en un repas fraternel, ni le fait de se côtoyer à la table eucharistique. S'il est hors de doute qu'il n'y a pas d'Eucharistie sans un rassemblement humain, il ne faudrait pas cependant mettre en cause la transcendance de son origine et de sa signification : « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? *Puisqu'*il n'y a qu'un pain, nous ne formons qu'un corps, *car tous nous avons part à ce pain unique* »[6].

Toute recherche d'une communauté eucharistique plus vraie et d'une célébration plus proche de la vie des hommes ne devrait jamais oublier cet impératif de la foi. Nous dirons plus loin qu'il n'y a pas d'Eucharistie possible hors de la relation humaine. Il fallait d'abord insister sur ce que l'ardeur de la recherche risque de faire passer au second plan.

Le repas eucharistique, dont nous avons marqué la spécificité et la transcendance, se présente comme un repas *sacrificiel :* le Christ, nourriture sacramentelle, est une victime immolée et glorifiée, sacrifiée et élevée au ciel. C'est dans la foi au Rédempteur que le chrétien participe à l'Eucharistie, sacrement du sacrifice de la Croix, mais c'est l'Eucharistie qui fait participer au Christ Rédempteur[7]. Le fidèle qui mange le pain eucharistique et boit le calice « annonce la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'Il vienne »[8]. Participer à l'Eucharistie, c'est, pour les chrétiens, prendre le chemin du Christ, mourir à l'existence terrestre pour rejoindre le Christ et proclamer ainsi en acte la mort du Seigneur[9] ; c'est, pour l'Eglise et, par

---

6. *1 Cor.*, 10, 16-17.
7. *Jean*, 6, 48-58.
8. *1 Cor.*, 11, 26.
9. Au texte de *1 Cor.*, 11, 26-32 on joindra *Luc*, 22, 28. 31-32. 35-38, où le destin du Christ sacrifié devient celui des disciples dans l'épreuve (cf. SCHUERMANN, *Le récit de la dernière Cène*).

elle, pour l'humanité entière, faire retour au Christ, principe de salut éternel[10].

Peut-être convient-il d'insister quelque peu sur cet aspect sacrificiel de l'Eucharistie, en tant qu'il spécifie l'existence chrétienne dans le temps du salut et, comme tel, unit les chrétiens.

Le sacrifice du Christ que l'Eglise « re-présente » n'est pas, en effet, extérieur à la conscience chrétienne, qui devrait l'imiter, ou mieux se l'approprier. Il constitue l'un des sens fondamentaux de l'existence chrétienne dans le monde. Le chrétien, et tout homme, depuis la mort du Christ et sa glorification, vivent *en état de sacrifice existentiel,* c'est-à-dire que le sacrifice est une dimension de leur être dans l'histoire. En effet, si nous croyons que le Christ a surmonté la mort, qu'il est vivant, présent et agissant en ce monde, il n'en subsiste pas moins que, d'une certaine façon, Il est *encore mort pour nous.* Nous ne rencontrons plus le Christ dans une relation homogène à la communication inter-humaine. Illusion que de prétendre « sentir » la présence du Christ ou son action et que de les situer sur un autre plan que celui de la foi, comme si elles pouvaient tomber dans le champ de l'expérience humaine de la même façon que la présence ou l'action d'un semblable. Illusion encore que d'identifier purement et simplement l'Eglise au Christ, au point que la présence, la parole, l'action de l'Eglise seraient celles même du Christ : l'Eglise n'est pas le Christ, mais seulement son « corps ». Le Christ reste donc encore mort pour moi. Cette mort qui dure encore définit l'existence chrétienne.

Pour le comprendre, il n'est que de faire appel à l'expérience commune, la seule, à vrai dire, que l'homme puisse faire de la mort comme événement, l'expérience de la mort d'autrui, particulièrement de l'être aimé[11]. La mort d'autrui

---

10. Y. DE MONTCHEUIL, *Mélanges théologiques,* Aubier, 1946, p. 54-70.

11. Parmi de nombreux ouvrages analysant cette expérience, on pourra se reporter à R. MEHL, *Le vieillissement et la mort* (Coll. Initiation philosophique), P. U. F., 1956.

devient la mienne en tant qu'elle est une lésion de mon être propre. Mon existence, en effet, reste liée à cet autre, irrémédiablement absent, tragiquement infidèle et que je ne puis oublier au point qu'il devienne un rien pour moi ; elle y reste liée parce qu'elle s'est constituée en référence à autrui ; son unité serait demeurée abstraite si elle ne s'était réalisée dans l'Autre. Celui-ci mort, je deviens une « question pour moi », comme dit saint Augustin[12], en raison de cette lésion de mon être que constitue la disparition irrémédiable du proche. Par là même, je suis mis, comme par une nécessité inéluctable, dans un *état existentiel de mort.*

Cette expérience de la mort d'autrui nous permet d'entrevoir la signification actuelle de la mort du Christ pour la conscience chrétienne. Cette signification est double. D'une part, cette mort, qui dure ici-bas pour le chrétien, définit la vie chrétienne comme une existence « *déchirée* », « *malheureuse* »[13], *en état de mort.* « Où je vais, tu ne peux me suivre *maintenant* »[14].

D'autre part, et par voie de conséquence, l'existence chrétienne est un sacrifice. C'est, en effet, en niant les conditions de ce monde, où le Christ ne peut être présent que sous le signe de l'absence, et en niant les conditions de l'existence elle-même en ce monde, où l'union sans voile avec le Seigneur ne peut se réaliser, que le chrétien donne sens à son existence chrétienne. Cette négation elle-même constitue l'envers de l'affirmation, dans l'espérance, du monde *eschatologique* qui rendra possible l'intimité parfaite[15]. Cette affirmation crée,

---

12. *Confessions*, IV, 4 ; cf. LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort*, Ed. du Seuil, 1951, p. 61.

13. Nous employons ce mot au sens hégélien pour signifier que la conscience chrétienne, ici-bas, ne peut parvenir à l'identité concrète de la certitude de la résurrection du Christ et de la vérité manifeste de cette résurrection.

14. *Jean*, 13, 36.

15. Négation du monde présent, négation de l'existence même en ce monde et affirmation de l'eschatologie ; telles sont les caractéristiques spécifiques du sacrifice surtout celui de la vie. Cf. G. GUSDORF, *L'expérience humaine du sacrifice*, P. U. F., 1948.

en quelque sorte, un monde nouveau, en ce qu'elle confère au monde présent une dimension d'inachèvement essentiel et, positivement, une relation au monde eschatologique qui devient l'espérance du monde d'ici-bas.

En même temps que le sacrifice chrétien donne sens à la situation chrétienne dans le monde, au monde lui-même et promeut le sujet croyant, il révèle existentiellement Dieu comme Amour. Il est la réalisation, dans l'existence chrétienne, l'expérience au niveau du fini, de l'*Agapè* (Amour) comme générosité pure. Dans le rythme de l'engagement dans le monde et de la déprise par rapport au monde, en quoi consiste la liberté chrétienne, l'homme reçoit révélation de la Liberté, de l'Amour absolus, qui, n'ayant besoin de rien, ni de personne, ne sauraient réduire les êtres au rôle de modes, de parties ou de moyens et peuvent seuls « s'effacer », parce que seuls ils s'identifient à la Générosité Absolue.

Envisagé selon cette perspective, le sacrifice eucharistique est le sacrement du sacrifice du Christ devenu celui du chrétien. Il est le symbole[16] de la mort du Christ *en tant que celle-ci dure* pour le chrétien, l'Eglise et l'humanité tout entière. Comme tel, il a une portée actuelle, car il ne se réfère plus seulement à la mort passée du Christ, mais à cette mort en tant que l'existence chrétienne y est ontologiquement liée et qu'elle la définit.

Mais cette situation inéluctable du chrétien ici-bas n'a de sens que par la liberté, qui est grâce, comme pour le Christ la mort n'a eu de sens que par l'acte de liberté qui l'a voulue[17]. Le sacrifice eucharistique, en conséquence, non seulement « re-présente » la mort du Christ qui dure pour le chrétien, mais

---

16. Depuis le XIIIe siècle, la théologie est unanime à considérer la séparation des espèces du pain et du vin comme le symbole de cette mort.

17. *L'Epître aux Hébreux* place avec insistance le sacrifice du Christ dans sa Passion et sa mort volontaires : 7, 27 ; 9, 25 ; 10, 9-10 ; 12,2... Telle est la signification de la Cène comme « geste prophétique », selon l'expression de Dom Dupont : « On ne me prend pas ma vie, je la donne ».

encore il symbolise[18] et suscite le sacrifice comme acte de liberté grâciée, qui donne sens à cet état de mort, lequel définit, pour sa part, l'existence chrétienne.

Sous cet aspect sacrificiel, l'Eucharistie est aussi sacrement de la réconciliation, en tant qu'elle dit une *commune situation* de tous les chrétiens et de tous les hommes depuis la mort du Christ et en tant qu'elle suscite un *projet commun* de la liberté chrétienne, qui consiste en la négation des conditions de ce monde et de l'existence humaine et en l'affirmation du monde eschatologique. Cette commune situation et ce projet commun *unissent les chrétiens* et constituent, pour leur part, l'Eglise. L'Eucharistie comme repas unifie les chrétiens, parce que le Christ s'y donne comme nourriture commune et suscite une intimité commune entre Lui et tous les participants au repas. Il faut dire maintenant que cette intimité commune est comme « déchirée » par la mort du Christ qui dure et que ce « déchirement » même est un lien d'unité ; cette commune intimité « déchirée » avec le Christ suscite un sacrifice commun, un sacrifice d'unité. Mais pas plus que l'unité des chrétiens dans le repas eucharistique ne venait d'une volonté commune de s'unir, pas plus, dans le sacrifice eucharistique, elle ne vient d'un simple projet commun de contestation de ce monde et de l'existence humaine : ici encore, c'est le Christ qui suscite ce projet, qui ouvre infiniment la liberté humaine pour la rendre capable de franchir toute limite.

Toute recherche de structures pastorales vraies et de célébrations eucharistiques plus intelligibles ne devra jamais oublier cette dimension de transcendance. Elle ne devra jamais oublier non plus que, si l'Eglise est *dans* le monde, elle n'est pas cependant *du* monde et qu'elle doit maintenir une ouverture illimitée de ce monde et de l'homme : c'est là un des sens fondamentaux du sacrifice chrétien dont le sacrifice eucharistique est le sacrement.

---

18. Nous voyons, pour notre part, ce symbole dans l'offrande liturgique du sacrifice.

Repas, sacrifice, l'Eucharistie se présente encore comme mémorial[19]. Cette dernière structure achève de spécifier le sacrement. Comme repas, l'Eucharistie dit et suscite l'intimité commune actuelle avec le Seigneur ; comme symbole de la mort sacrificielle du Christ, elle dit la situation du chrétien, de l'Eglise et de l'Humanité ici-bas et elle suscite un projet commun de franchissement des limites de notre monde et de notre existence. Comme mémorial, elle renvoie à *l'événement fondateur*, la mort et la résurrection du Christ, sans laquelle elle n'aurait aucune signification.

Dans l'Eucharistie, l'acte sauveur historique est rendu présent sacramentellement. Nous n'exposerons pas toutes les difficultés auxquelles s'est heurtée la théologie, lorsqu'elle a voulu justifier cette affirmation traditionnelle : peut-être a-t-elle versé dans un certain objectivisme, en laissant hors de son champ d'investigation la *conscience* croyante.

Deux présupposés commandent, selon nous, une réflexion théologique sur le mémorial eucharistique : l'étude de la mémoire et celle du temps.

Il est classique de considérer l'image comme un succédané de la chose. Illusion ! Lorque je dis, en effet, que j'ai une image de Pierre[20], cela ne signifie pas que j'ai *un certain portrait de Pierre dans la conscience,* si bien que Pierre ne serait atteint qu'indirectement, par une sorte de succédané de lui-même. Cela ne signifie pas non plus que j'ai *conscience d'une image de Pierre,* car, lorsque je me souviens de Pierre, l'image elle-même est inaperçue. C'est Pierre lui-même qui constitue le terme de mon acte de souvenir et qui est atteint : la pensée de l'image n'est pas la mémoire. Il faut donc dire que se souvenir de Pierre est un acte de la « conscience imageante »

---

19. On sait l'insistance de la théologie sur cet aspect depuis Dom Casel. On pourra se reporter à Max THURIAN, *L'Eucharistie, mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâces et d'intercession,* Delachaux et Niestlé, 1959.

20. C'est l'exemple que donne J.-P. SARTRE, dans *L'Imaginaire,* dont on lira avec profit les trente premières pages.

de Pierre, lequel est atteint lui-même sous telle formalité, par exemple comme absent, homme du passé, etc.

Avec la mémoire, l'aspect de l'Eucharistie que nous envisageons fait intervenir le passé, donc le temps. Il ne fait plus de doute pour la philosophie d'aujourd'hui que *c'est la conscience qui déploie le temps*[21] : on ne saurait expliquer la conscience du passé ; par exemple, par les souvenirs conservés en elle ; un souvenir, en effet, n'est pas passé, mais toujours présent comme souvenir, si bien que le sens du passé préexiste nécessairement à ses contenus. Si la conscience déploie ainsi le temps, c'est qu'elle a toujours besoin, ne coïncidant jamais avec elle-même, de se projeter hors de soi et de se développer dans le multiple : le temps est la condition même de l'être fini.

S'il est vrai que la foi ne modifie pas le statut de la conscience, on peut appliquer cette brève analyse de la mémoire et du temps à la compréhension du mémorial eucharistique, à condition de souligner la spécificité du sens nouveau qui apparaît sous la lumière de foi.

Selon cette perspective, il faut affirmer que la concience croyante atteint le Christ souffrant, mourant et, dans une certaine mesure, ressuscitant, et qu'elle l'atteint *lui-même,* dans *l'acte historique* de sa mort-(résurrection), selon les textes scripturaires et leur interprétation de la Tradition. Il faut ajouter que le mémorial ne renvoie pas de lui-même au passé ; il est toujours présent comme mémorial[22] ; si j'y trouve la présence de l'acte historique du salut, c'est parce que je porte déjà en moi le sens du passé, et si je le porte, c'est que, comme croyant, je reste dans la finitude.

De ce premier point de vue, le mémorial eucharistique apparaît comme le sacrement qui symbolise l'acte historique

---

21. On lira, par exemple, MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception,* p. 469 s.

22. Tout essai théologique de montrer que le mémorial est de soi présence de l'*acte historique* du salut se heurte à des difficultés insurmontables, comme l'illustre la théologie elle-même de Dom Casel.

de la Passion et permet à la conscience croyante d'atteindre cet acte. Mais elle l'atteint selon *sa signification originale.*

Cette spécificité de sens consiste en ce que l'acte historique est atteint, non seulement comme passé, mais comme *originaire et fondateur.* La vérité du christianisme est dans son *origine.* La conscience chrétienne qui cherche sa vérité ne peut que déployer le temps vers l'événement originaire de l'épiphanie de Dieu en Jésus-Christ et à partir de lui. Contrairement à ce qui se passe dans l'histoire des sciences et de la philosophie, la singularité de cet événement ne s'évanouit pas dans l'anonymat d'une histoire ou dans une universalité abstraite ; l'événement est fondateur d'un monde nouveau et d'une histoire nouvelle ; il constitue le donné concret où s'enracine une vision nouvelle du monde et de l'histoire, que la conscience croyante « réeffectue » en se reportant sans cesse à l'originaire où elle trouve sa vérité.

Le mémorial eucharistique apparaît comme le sacrement qui permet à la conscience croyante de faire retour à la Passion du Christ comme acte *originaire et fondateur* et de trouver sa vérité dans la fidélité à ce commencement et à sa signification. Cette dernière structure du sacrement achève de spécifier le sens de l'Eucharistie et elle fonde les significations précédemment reconnues. C'est parce que le Christ est mort « sous Ponce-Pilate », pour ressusciter glorieux, que sa présence à la conscience chrétienne suscite une intimité sans pareille du Christ et du croyant, que signifie et réalise l'Eucharistie comme repas. C'est parce que le Christ est mort et que, ressuscité, il reste encore mort pour le chrétien et l'Eglise, que cette intimité est ici-bas voilée et comme déchirée, selon la signification de l'Eucharistie-sacrifice. Enfin, c'est parce que la Liberté Pure est apparue dans le devenir et s'y est révélée dans la « Kénose » (anéantissement) de la Croix, que le chrétien participe de cette Liberté — tel est le sens du repas eucharistique ; mais qu'il ne peut le faire que par déprise des conditions de ce monde et de l'existence terrestre, — tel est le sens du sacrifice eucharistique.

Cette *commune référence* de toute conscience croyante à l'acte sauveur historique est, elle aussi, facteur d'unité entre les chrétiens et constitutive de l'Eglise même. Et si cette référence est ce qu'il y a de plus fondamental dans la signification de la structure du sacrement, il faut en conclure qu'elle constitue le centre d'unité le plus profond dans l'Eglise. Mais ici encore, si seule une conscience humaine peut déployer le temps pour se reconnaître dans son passé, elle ne peut cependant, sans la foi, reconnaître l'événement historique de la naissance de la vie et de la mort du Christ *comme événement de salut* ni se reconnaître elle-même comme sauvée.

Toute recherche de structures pastorales plus proches de la vie des hommes et de célébrations eucharistiques plus vivantes ne devra jamais faire abstraction de l'origine transcendante de l'acte historique du salut ni du don divin qui permet à la conscience croyante de reconnaître cet acte comme sauveur.

Les trois structures de l'Eucharistie que nous venons d'analyser, repas, sacrifice, mémorial, comportent une dimension commune, *la Présence Réelle,* dont nous ne ferons ici qu'une simple mention, puisque l'étude suivante en traitera plus particulièrement. Selon la double série de concepts et de mots qui l'exprime, « sensible - intelligible », « extérieur - intérieur », « accidents - substance », la présence eucharistique revêt une double signification. En premier lieu, la foi y exprime la *présence du Christ glorieux, par son corps glorifié*[23], *au monde et à l'humanité.* Cette présence est *immédiate,* sans aucune distance entre le Christ et le monde et l'homme. Or, comment supprimer toute distance, si minime soit-elle, et toute juxtaposition, sinon par le jugement d'identité : « Ceci *est* mon corps... ceci *est* mon sang » ? Cette présence reste mystérieuse, mais on peut la définir comme négatrice des limites de la présence de l'homme au monde et à autrui, et, positivement,

23. Ce corps est, selon l'expression de Merleau-Ponty, le « corps-sujet » ou encore le « corps propre » du Christ glorieux, non le « corps-objet » des livres de physiologie, qui n'est pas habité par une conscience. On relira *Phénoménologie de la perception,* p. 401 s.

comme transformant les conditions de cette présence, qui comporte toujours une distance entre l'homme et le monde, entre l'homme et les autres, pour ne pas dire entre l'homme et lui-même.

En second lieu, pour l'homme qui reste un « être au monde corporel » et ne saurait s'affranchir de cette limite, cette présence ne peut qu'être *signifiée :* elle l'est par la rémanence du « sensible », de « l'extérieur », des « accidents » du pain et du vin. Cette rémanence, de surcroît, évite au croyant la tentation[24], sous prétexte d'affirmer la présence « non mondaine » du Christ glorieux, de faire du monde ou de l'homme des « modes » ou des « parties » du Christ. Si, en effet, le Sauveur glorifié est immédiatement présent au monde d'une « présence d'identité », le monde et l'homme ne sont pas devenus, en stricte rigueur de termes, le Christ, à titre de modes d'une substance unique. La conversion eucharistique signifie, en somme, que la présence du Christ glorieux n'est affectée par aucune détermination et ne remplit aucune fonction de la substance telle que nous la connaissons dans notre monde, mais, en même temps, que cette présence nous demeure voilée, dans son dévoilement, et ne nous autorise pas à nous identifier purement et simplement au Christ et à nier que le Christ reste l'*Autre* du monde et de l'homme.

Une dernière question se pose, qui nous permettra de revenir à notre point de départ, la triple structure de l'Eucharistie : la présence « non mondaine » du Christ glorieux au monde et à l'homme ne se restreint pas au pain et au vin ; pourquoi se signifie-t-elle, en se réalisant, en ces seuls éléments ?

Il est hors de doute que la présence du Christ à l'univers entier et à toute l'humanité est une présence immédiate, « eucharistique » en ce sens, selon la perspective de Teilhard

---

24. Tentation que n'ont pas toujours évitée certains théologiens s'opposant à Béranger et pensant affirmer avec plus de force la Présence Réelle en niant la réalité des espèces eucharistiques.

de Chardin qui glose la formule paulinienne « *omnia convertuntur in bonum* » par cette autre : « Omnia convertuntur in Christum »[25]. Mais cette présence se signifie dans les éléments du pain et du vin, parce que, tout d'abord, elle doit être dite et dite quelque part et parce qu'ensuite, dans la civilisation où s'est incarné le Verbe de Dieu et qui reste la nôtre, le pain et le vin sont les éléments communs les plus aptes à signifier cette présence : l'un solide et l'autre liquide, ils sont les symboles les plus immédiats du corps et du sang ; éléments de nourriture et de manducation, ils sont déjà dans l'expérience humaine les symboles fondamentaux de la vie intime et cachée et de l'intimité par la connaissance et l'amour ; séparés et ainsi symboles de mort, ils disent la présence du Christ sous le mode d'absence en la rattachant à la mort du Christ et à sa résurrection comme acte historique de salut. Ainsi, si la présence réelle est une dimension commune à toutes les structures eucharistiques précédemment analysées, ce sont finalement ces structures qui justifient le choix du pain et du vin comme « matière » du sacrement de la présence du Christ glorieux au monde et à l'humanité en ce monde.

Cette présence du Christ, efficacement signifiée dans le repas, le sacrifice et le mémorial sacramentels, est, elle aussi, facteur d'unité, et de l'unité la plus large possible, puisqu'elle englobe l'humanité tout entière et le monde. Mais, comme nous n'avons cessé de le souligner à propos des structures du sacrement, c'est le Christ qui se rend présent d'une présence non mondaine, signifie cette présence et fait effectivement entrer l'homme dans l'unité que cette présence réalise. Des comparaisons comme celle de l'hôtesse, qui, en signe de communion dans l'amitié, prépare le meilleur thé possible, risquent d'aboutir à une négation pratique de la transcendance dès lors qu'elles ne sont plus soumises à la loi de l'analogie ;

---

25. *Le milieu divin,* Ed. du Seuil, 1957, p. 150 s. Il faudrait ajouter, pour éviter toute méprise : « Sauf l'aspect du réel qui reste ce qu'il est, le sensible, l'extérieur, l'accident, pour éviter tout panchristisme ».

de même, les concepts de « transsignification » et de « transfinalisation », dès lors qu'ils ne seraient plus compris comme exprimant la présence immédiate, jusqu'à l'identité « ontologique », du Christ au pain et au vin eucharistique [26].

II. L'EUCHARISTIE ET L'HISTOIRE DES HOMMES

Les analyses précédentes ont fait apparaître que l'Eucharistie renvoie d'une part à l'épiphanie historique de Dieu en Jésus-Christ comme acte originaire et fondateur de salut — tel était le sens du Mémorial — d'autre part à l'eschatologie à partir de la situation du chrétien et de l'Eglise en ce monde, où le Christ est présent de sa présence la plus immédiate et intime possible — tel était le sens du Repas —, mais sous le signe de l'absence, si bien que la liberté chrétienne, qui est la Grâce, ne peut que nier les conditions de ce monde et de l'existence terrestre et affirmer, dans l'espérance, un monde et une existence à venir accordés à l'intimité sans voile avec le Christ — c'était le sens du Sacrifice eucharistique.

L'Eucharistie signifie donc la situation du chrétien et de l'Eglise à partir d'un événement historique originaire et fondateur et dans l'espérance d'un terme eschatologique au-delà de l'histoire. L'intervalle qui sépare l'origine du terme est le lien où l'histoire du salut coïncide avec l'aventure humaine.

---

26. L'Encyclique *Mysterium Fidei* use elle-même de ces termes, mais en précisant : « Les espèces possèdent cette nouvelle signification et cette finalité nouvelle, *du fait qu*'elles contiennent une réalité nouvelle, que nous appelons à bon droit ontologique » (Ed. du Centurion, n° 46). Les théologiens hollandais n'ont jamais mis en cause cette doctrine ; ils ont simplement voulu, à la suite de l'Ecriture, de la Patristique et de la Scolastique médiévale, mettre l'accent sur la « *res sacramenti* », la finalité de la présence réelle, plus que sur cette présence réelle elle-même. C'est cette doctrine que les évêques hollandais ont défendue dans la lettre pastorale qu'on trouvera dans *La documentation catholique*, n° 1451 (4 juillet 1965). La pastorale, en particulier la prédication et la catéchèse, ne devrait jamais se départir de cette affirmation de foi.

A partir de deux tentations assez communes, notre réflexion tentera de caractériser ce temps entre l'épiphanie divine en Jésus-Christ et la Parousie.

La première tentation consiste à croire que, depuis la plénitude des temps marquée par l'Incarnation, la vie, la mort et la glorification du Christ, l'intervalle qui nous sépare du terme est vide, que *rien de nouveau n'y peut apparaître*, que le mal est définitivement vaincu et qu'il n'y a plus, après les dernières escarmouches d'une guerre déjà gagnée, qu'à attendre le passage sous les arcs de triomphe éternels. Pratiquement, une telle conception conduit à l'attentisme, au désintéressement par rapport à l'histoire concrète que les hommes ne cessent d'enfanter dans la fierté et la douleur ; peu importe, en définitive, que l'humanité et le monde s'en aillent à la ruine : puisque le Royaume de Dieu doit venir, il est en quelque sorte déjà là ; la figure de ce monde est presque déjà passée ; elle en vient à être méprisée en face de l'éternel déjà donné en Jésus-Christ. De ce point de vue, l'Eucharistie serait le sacrement de la présence du Christ qui n'attend qu'un simple dévoilement, mais ne signifie et ne suscite pas une manière spécifique d'être et de penser au sein des vicissitudes de l'histoire des hommes. L'Eglise est le lieu de la sécurité que donne l'assurance du dernier avènement de Jésus-Christ ; elle se situe aux confins du monde, là où la puissance humaine défaille et prouve son impuissance devant le Seigneur qui vient.

Cette forme d'eschatologisme pourrait, à première vue, se prévaloir des textes scripturaires annonçant l'imminence de la Parousie et recommandant le détachement du monde, dont la figure ne cesse de passer. En réalité, l'Ecriture n'a jamais considéré l'intervalle entre la première et la seconde venue du Christ comme un temps vide. A André Néher, qui faisait aux chrétiens l'objection que l'Incarnation était la mort du prophétisme, Paul Ricœur répondait jadis que l'épiphanie de Dieu en Jésus-Christ est un « *événement axial* », qui « engendre

une histoire et se tend vers une fin »[27]. L'avènement du Christ fonde un monde nouveau et une histoire nouvelle, parce qu'il incarne une signification nouvelle de notre monde et de notre histoire. Le monde humain et l'histoire humaine sont déjà là lorsque le Christ paraît ; c'est pourquoi la signification transcendante que le Christ leur donne s'applique à un donné concret, « à un environnement repérable dans les coordonnées d'espace et de temps »[28]. Le Fondateur du Christianisme assume cette nécessaire individuation, mais le sens qu'il lui donne la transcende ; ce « sens de monde » inédit est issu d'un acte que le Père Breton définit comme une « intuition créatrice », intuition, parce qu'il s'agit d'une manière nouvelle de voir le monde, créatrice, parce que cette vision est irréductible à ce qui est[29]. Ce qui est vrai du Christ l'est du chrétien et de l'Eglise. Comment le chrétien et l'Eglise pourraient-ils faire abstraction de notre monde et de notre histoire, puisqu'il n'y a pas de « forme » sans « matière », de sens sans « quelque chose » à quoi donner sens ? C'est au cœur de l'histoire humaine et de notre monde que, par l'Eglise, s'annonce l'eschatologie, dans la domination de l'homme sur le monde, dans l'économique, le politique, le culturel, en tant qu'ils éduquent l'Humanité.

Cette première illusion eschatologique que nous dénonçons peut prendre une autre forme non moins pernicieuse. Au lieu de considérer l'intervalle entre la première et la seconde venue du Christ comme un temps vide quant à la présence et l'action du chrétien dans l'histoire et d'attendre la Parousie dans l'inertie et l'inattention, on conçoit l'eschatologie comme *réalisée déjà dans l'Eglise*. Celle-ci, dès lors, ou bien se substitue au monde, qu'elle ignore, ou bien devient pour le monde un idéal à réaliser.

---

27. P. RICŒUR, « Philosophie et Prophétisme », dans *Esprit*, déc. 1955.

28. S. BRETON, « Approche philosophique de l'idée de Tradition », dans *Herméneutique et Tradition*, Archivio di Filosofia, Padoue, 1963, p. 386-391.

29. *Idem*, p. 390.

Qu'il s'agisse de la « décision existentielle » de Bultmann, lecteur de saint Jean, ou de l'Eglise « société parfaite », avec l'ambiguïté que ces termes comportent, on considère l'eschatologie comme déjà réalisée. Les concepts *eschatologiques* deviennent alors *descriptifs* de la communauté ecclésiale ; un philosophe dirait que les concepts « régulateurs » deviennent « constituants ». On affirmera, par exemple, sans nuance, que l'autorité de l'Eglise *est* celle du Christ, qu'à l'instar de celle-ci et par une sorte de « transsubtantiation », elle *est* celle du Christ-Serviteur, comme si elle pouvait faire totalement abstraction des hommes qui l'exercent et des formes que revêt son exercice.

On identifie de façon simpliste le « sacrement » et le « témoignage ». Certes, l'autorité du Christ se signifie et réalise dans l'autorité de l'Eglise, sacrement du salut de l'humanité, mais *sous le signe* de ces hommes qui exercent l'autorité et témoignent qu'elle est un service, de la même façon, *mutatis mutandis*, que le Christ ne se rend présent, dans l'Eucharistie, que sous la rémanence des espèces du pain et du vin. L'Eglise est sacrement de Jésus-Christ parmi les hommes, mais sous les espèces du témoignage. *L'indéfectibilité du sacrement, lorsqu'il s'agit d'hommes, se manifeste toujours sous la défectibilité du témoignage.* La tâche de l'Eglise, jamais absolument réalisée, l'exigence eschatologique qui s'impose, consiste en ce que le témoignage rejoigne le sacrement, mais ici-bas leur coïncidence n'est jamais un donné.

Lorsqu'on est victime de la seconde forme d'eschatologisme que nous venons de dénoncer, on considère l'Eglise ou bien comme se substituant au monde et l'on retombe dans l'inattention à l'histoire des hommes précédemment dénoncée, ou bien, comme constituant pour le monde un idéal à réaliser et l'on donne dans la confusion. En effet, pour que l'Eglise puisse être l'idéal de la société humaine, il faudrait que leur nature et leur finalité coïncident. Or, bien que l'Eglise soit faite d'hommes, parle le langage des hommes, vive la vie des hommes, elle est sacrement et témoin du salut en Jésus-Christ :

telles sont sa nature et sa fin. Elle n'est pas le lien de l'économique, du politique et du culturel ; ces réalités qui font l'histoire humaine n'ont nul besoin d'entrer dans l'Eglise pour être sauvées ; elles ne la concernent qu'en tant que, réalités humaines, elles sont en relation avec le salut en Jésus-Christ. Cette relation elle-même reste mystérieuse : si nous sommes sûrs que la Seigneurie du Christ s'étend à toute réalité humaine et que la récapitulation en Christ assume tout, nous ne *savons* pas comment. L'unité du vrai et du bien n'est pas aux mains de l'Eglise ; elle reste une exigence et une tâche.

Une seconde tentation guette les chrétiens, plus forte peut-être en notre temps où l'on ne veut pas isoler l'Eglise du monde qui se construit. Elle consiste à identifier la réalisation progressive de l'eschatologie avec les progrès dans la domination du monde par l'homme et dans le resserrement des liens entre les hommes. La « désacralisation » de l'image du monde et de l'homme, à l'œuvre, en Occident, depuis le XVIe siècle, atteint aujourd'hui les valeurs elles-mêmes, et plus encore, la religion, au point que « certains chrétiens en arrivent à concevoir une sorte de christianisme sécularisé où les luttes humaines et profanes sont perçues comme la seule modalité vraiment réelle d'une vie vraiment et réellement évangélique »[30]. A la limite, l'Eglise de Jésus-Christ n'aurait plus rien à dire de spécifique ou bien, en admettant que le Christianisme ait encore quelque chose d'original à annoncer au monde, son message serait à vivre dans la pure intériorité de la conscience. D'un côté on trahit la transcendance du salut en Jésus-Christ, sous prétexte de ne pas le rendre étranger à l'humanité, de l'autre on se réfugie dans le rêve pour pouvoir paradoxalement vivre et penser à l'unisson des hommes dans la vie de tous les jours.

Les deux tentatives que nous venons d'analyser nous permettront de caractériser le temps de l'Eglise entre la mort

---

30. Ph. ROQUEPLO, *Expérience du monde : expérience de Dieu?*, Ed. du Cerf, 1968, p. 44.

du Christ et la Parousie, ce temps où l'Eucharistie, nous l'avons dit, signifie la situation du chrétien et de l'Eglise en en manifestant le sens. Ce temps n'est pas un *intervalle vide* ; il est le temps de l'histoire du salut. Cette histoire coïncide avec celle des hommes ; celle-ci reçoit de la Révélation une signification transcendante que la conscience chrétienne doit sans cesse « réeffectuer » pour son propre compte et que l'Eglise a pour mission de signifier et de réaliser en lui portant témoignage.

Ce temps n'est pas celui de l'eschatologie réalisée dans l'Eglise en attendant qu'elle le soit dans le monde au dernier jour. Si l'Ecriture affirme que l'ère eschatologique est commencée, que les chrétiens sont déjà ressuscités avec le Christ et qu'ils vivent les derniers temps, il s'agit d'une *anticipation non d'une réalisation.* Sacrement indéfectible du « déjà-là » anticipateur de l'eschatologie, l'Eglise ne l'est que dans les vicissitudes historiques du témoignage. Ce témoignage requiert une constante attention, une insertion toujours nouvelle dans l'histoire des hommes. L'Eglise ne possède pas, sinon comme une exigence et une tâche, l'unité du vrai.

Ce temps du salut *ne se confond pas* avec l'histoire des hommes au point de s'identifier avec elle et de n'avoir plus aucune originalité ni transcendance. Mais sa transcendance ne saurait non plus se réfugier dans *la pure intériorité ;* elle doit être pensée et vécue au sein de l'histoire des hommes, sous peine de n'avoir aucune signification pour l'humanité.

En somme, lorsque le sens eschatologique n'est qu'« horizontal », linéaire, il risque de se confondre avec le progrès indéfini du monde. Lorsqu'il n'est que « vertical », il risque de s'évanouir dans une fausse transcendance et de devenir étranger à l'humanité. Le temps du salut ne peut être correctement défini que comme *la présence, dans le temps des hommes, d'une promesse indéfectible et d'une anticipation de l'eschatologie,* dont on ne peut dessiner la figure, sinon symboliquement, et dont on ne trouve ici-bas aucune réalisation,

sinon comme une exigence et une tâche. L'exigence eschatologique demande aux chrétiens de se donner corps et âme aux tâches terrestres en maintenant l'homme *infiniment* insatisfait et ouvert ; elle requiert que le chrétien, du sein des vicissitudes de l'histoire et sans pouvoir jamais en faire abstraction, renonce, par un acte prophétique, non seulement au péché du monde, mais aux limites indéfiniment reculées dans lesquelles l'homme risque de s'enfermer ; le croyant doit sans cesse « *dépasser ce dont il ne peut se passer* », selon l'expression de H. Duméry ; c'est dans ce dépassement qu'il vit de la promesse indéfectible et qu'il anticipe l'eschatologie dans l'existence chrétienne qu'il reconnaît. Il le fait par grâce, par la présence mystérieuse du Christ qui le rend vraiment libre au sein des limites de ce monde et de son histoire. L'Eucharistie ne dit pas autre chose et ce n'est pas autrement qu'il faut comprendre les textes scripturaires selon lesquels nous sommes déjà « transférés dans le Royaume du Christ »[31], « ressuscités avec le Christ »[32], « cachés avec Christ en Dieu »[33] et que nos corps même sont rattachés par le Baptême et l'Eucharistie au corps glorieux du Christ[34].

***

Ces quelques réflexions nous permettront peut-être de mieux comprendre l'Eucharistie comme Sacrement de l'unité, cet aspect sur lequel on insiste aujourd'hui et qui sous-tend les recherches pastorales et théologiques de ce temps.

Si les analyses précédentes ont quelque chance d'être exactes, nous ne craindrons pas d'affirmer que l'unité signifiée et réalisée dans l'Eucharistie n'est pas la réalisation pure et simple de l'unité eschatologique, mais seulement la *promesse* et l'*anticipation* de cette unité. Aussi dirons-nous que l'Eucharistie est le *sacrement de la réconciliation plus que de l'unité.*

---

31. *Col.*, 1, 13.
32. *Col.*, 2, 12 ; *Eph.*, 2, 6.
33. *Col.*, 3, 4.
34. *Rom.*, 6, 4 ; 8, 11 ; *1 Cor.*, 6, 15 ; 10, 16 s. ; *Eph.*, 5, 30 ; *Philip.*, 3, 10-11.

Il n'y a d'unité véritable qu'en Dieu et il n'y en aura une pour l'humanité, qu'eschatologique. Ici-bas, l'unité ne peut jamais s'annoncer que sous la forme de la réconciliation. Non que les hommes soient nécessairement antagonistes, mais ils sont toujours de quelque façon étrangers. Dans un article de cette revue, le Père Jolif[35] a bien montré que même l'amour doit faire face à une double menace ; comme nature, il se heurte à la mortalité d'autrui, à cette infidélité tragique qu'elle recèle ; comme liberté, il achoppe à l'autre qui se donne en refusant de s'asservir et dont la présence peut toujours devenir pure apparence. Les parades illusoires sont sans effet contre cette double menace : l'une consisterait à nier la mort d'autrui en la réduisant au pur biologique, si bien que l'amour ne la rencontrerait pas et qu'il pourrait subsister sans le corps ; l'autre tendrait à nier autrui comme liberté en la réduisant à son évidence charnelle. Mais on ne peut éluder le tragique de l'amour : il faut ratifier sa fragilité et l'impossibilité d'un « nous » incorporel et il faut accepter autrui comme liberté et comme histoire et, en conséquence, lui concéder un temps illimité pour se donner.

L'Eucharistie, elle aussi, annonce l'unité sous le signe de la réconciliation. Cette signification s'inscrit dans la structure même du sacrement.

D'une part, en effet, s'il y a partage du même pain et de la même coupe entre les convives de la table eucharistique, c'est que, au sein même du sacrement, les hommes sont considérés initialement comme séparés ; « puisqu'il n'y a qu'un seul pain, écrit saint Paul[36], nous formons un seul corps, *tout en étant plusieurs* ». Ce « plusieurs » n'est pas la simple pluralité numérique ; il signifie, pour l'humanité, cette limite infranchissable de la liberté qui fait de tout homme un étranger pour un autre homme, sans compter avec les déterminismes économiques, politiques, culturels, sociaux, voire religieux, qui constituent la situation à laquelle la liberté humaine doit donner sens et qui la conditionne. L'unité humaine n'est jamais

35. « Le temps d'aimer », dans *Lumière et Vie*, n° 60, 1962.
36. *1 Cor.*, 10, 17.

que réconciliation. L'Eucharistie n'échappe pas à cette loi. Il est vain et pernicieux de croire qu'elle réalise l'unité eschatologique hors de cette médiation de la réconciliation. Croire que les barrières entre les hommes tomberont d'un seul coup, par la magie de l'Eucharistie, dans une communauté chrétienne aussi diverse que possible, est l'illusion eschatologique que nous avons dénoncée. Mais, à l'inverse, célébrer l'Eucharistie dans une communauté humainement réconciliée ou prétendue telle comporte le risque de croire que l'Eucharistie n'est là que pour sceller ou renforcer une réconciliation naturellement acquise ou humainement menacée.

Or, précisément, l'Eucharistie comme sacrifice nous prémunit contre cette double illusion. Elle dit, en premier lieu, que le temps de l'Eglise est celui où l'intimité avec le Christ est déchirée et où la fraternité chrétienne ne peut prétendre réaliser l'unité eschatologique, sinon en promesse et par anticipation prophétique. En second lieu, elle situe les fidèles dans l'exigence de dépassement de toute réconciliation humaine comme prétention de réaliser une unité définitive attendue au bout de l'histoire et en ce monde. Ce n'est pas dire que l'unité eschatologique puisse jamais faire abstraction de la réconciliation humaine ni de ses médiations : l'Eucharistie est l'expression et le dynamisme d'une réconciliation plus qu'humaine à faire advenir dans le concret de l'existence humaine.

Réconciliation plus qu'humaine parce que la présence du Christ glorieux à l'humanité et au monde la suscite et qu'elle est d'abord réconciliation avec Dieu avant de l'être avec les hommes. C'est pourquoi elle consiste en un *acte de dépassement* de toutes les barrières qui séparent les hommes, de toutes les limites qui les rendent étrangers les uns aux autres. Le chrétien reçoit le pouvoir d'aimer *de* l'amour dont le Christ aime les hommes. La *qualité* de la charité importe plus que son objet. Dire que le chrétien aime avec prédilection les petits de ce monde, les déshérités, ce n'est pas forcément signifier la transcendance de la charité chrétienne : il n'est pas le seul à les aimer. Dire que le chrétien aime le Christ dans

les autres, ce serait paradoxalement, si l'on n'y prend garde, se dispenser d'aimer les autres, tels qu'ils sont, en aimant en eux un admirable substitut d'eux-mêmes. Il s'agit en réalité de participer, quel que soit l'objet de l'amour, à l'amour de Jésus-Christ pour tout homme.

Mais cet acte de dépassement n'est *jamais achevé ici-bas,* jamais au terme, jamais saisissable comme une réalité achevée. C'est en restant dans la finitude que l'homme se dépasse, sinon il n'y a rien à dépasser. Le chrétien ne sort pas de sa situation d'homme, c'est-à-dire des déterminations économiques, politiques, culturelles qui conditionnent les rapports sociaux. Le malaise actuel des chrétiens et des prêtres vient de ce qu'ils ont le sentiment de s'évader de la condition humaine concrète vers un universel abstrait, une eschatologie qui ne peut qu'imaginairement être considérée comme réalisée. Ils « aspirent à une communauté ecclésiale qui soit objet d'expérience et non seulement de bonnes intentions, d'affirmations verbales ou de représentations théologiques »[37]. C'est dire que l'unité fraternelle signifiée et réalisée comme promesse et anticipation par l'Eucharistie doit d'abord rejoindre, avant de les dépasser, les rapports concrets entre les hommes, leurs vicissitudes, les recherches laborieuses et les maigres réussites en ce domaine. Ensuite, le chrétien et le pasteur, comme tout homme, devront se rendre aptes « à prendre du recul sur la situation pour en appréhender le sens global »[38], afin de « relativiser les conditions qui leur sont imposées, d'appréhender un mouvement d'ensemble du monde et des hommes ». Enfin, sans quitter le sol du concret ni abandonner le mouvement de réflexion, ils seront à même, sans verser dans l'illusion, de proclamer et de réaliser prophétiquement, par la puissance de la grâce libératrice, la fraternité humaine en Jésus-Christ qui vient.

Raymond DIDIER

37. J.-Y. JOLIF, *Comprendre l'homme,* t. I, Introduction à une anthropologie philosophique, Ed. du Cerf, 1967, p. 261.

38. « Le Clergé rural en France au miroir d'une enquête », dans *Lumière et Vie,* n° 76-77 (janvier-avril 1966), p. 30-80.

LE REPAS DU SEIGNEUR,
Sacrement de l'existence réconciliée

Les anciens rites se défont. Ce qui jusqu'à présent permettait aux chrétiens de se reconnaître dans une même célébration est sujet à de multiples contestations. La liturgie du repas eucharistique, telle qu'elle nous est parvenue des temps anciens, à travers de multiples remaniements, et malgré de non moins multiples réajustements, laisse nombre de croyants dans l'indifférence. Ils ne découvrent plus, dans les antiques symboles ou dans les gestes hiératiques, la proclamation chaleureuse de leur vocation fraternelle ou l'annonce anticipée de la réconciliation promise par les prophètes. Lassitude, interrogation et inquiétude se font jour partout. Comment célébrer unanimement une réconciliation dont les signes nous font défaut ?

Dans une situation si fluide, le théologien est tenté d'abandonner l'expérience troublante et crucifiante de l'Eglise actuelle : il est plus simple de s'en rapporter aux seuls documents bibliques, plus simple de déchiffrer le sens de l'Eucharistie indépendamment de notre propre devenir. Mais l'Eucharistie n'est pas un document archéologique livré au décryptage des savants. Elle est un geste de l'Eglise à pratiquer aujourd'hui et dont le sens est donné dans l'actualité. C'est maintenant, dans nos hésitations et nos tâtonnements, qu'il faut vivre et rendre intelligible le sens enraciné dans le geste du Christ lors de la Cène. Aussi me paraît-il impossible de poser l'Eucharistie comme sacrement de l'existence réconciliée si n'est pas mis à nu le malaise à l'égard de la célébration.

⁂

Le malaise remonte assez loin dans la conscience chrétienne : il tient, pour une part, à la disparition des symboles dans la liturgie. Le geste simple du repas pris ensemble s'est trouvé peu à peu, par la pression des impératifs du nombre, réduit à une « cérémonie ». Les symboles premiers ont perdu chair et sang. On ne les vit plus : la liturgie a cessé d'être action, elle est devenue explication. Cette désagrégation des gestes symboliques dans la sphère du sacrement correspond à celle qui se produit dans le monde profane. En France, seuls les anniversaires nous rassemblent : même le mouvement de Mai qui se voulait créateur se célèbre de façon mortuaire. Il est un souvenir commun sur lequel, ému, on se penche. Tout militant se transforme promptement en ancien combattant. Nous n'avons de symbole que pour les gestes passés : où sont les fêtes du présent ?

Les fêtes de l'Eglise n'échappent pas à ce processus cérémoniel. Nous nous souvenons de la mort du Seigneur. Sans doute proclamons-nous sa Résurrection et attendons-nous son Retour. Mais y sont célébrés le passé, rarement le futur, presque jamais le présent. Or le geste eucharistique n'est pas le rappel d'un anniversaire : il est une action. La théologie médiévale s'efforça de dépasser la notion de « mémorial » par celle de « présence réelle ». Malheureusement celle-ci se trouva quasi séparée du geste symbolique : le repas. Le rapport entre l'annonce de la mort du Seigneur, la proclamation de sa résurrection et le symbole structurant la célébration (le repas ou le partage du pain) demeure obscure. Aussi le malaise provient-il de notre incapacité à vivre le symbole comme l'expression de ce qu'accomplit le Seigneur dans l'existence quotidienne. Le symbole sacramentel paraît ou superflu, ou mensonger. Pour beaucoup, le vécu ne s'enrichit pas de s'exprimer en symboles : il se suffit à lui-même. Notre nostalgie de symboles dénoncerait notre répugnance à vivre, sinon sur un mode abstrait, irréel, la réconciliation ou la fraternité chrétiennes ; de l'existence réelle, où elle renonce à prendre chair et sang, la réconciliation dérive vers le culte, forme symbolique de ce qu'on désire, mais qu'on redoute d'incarner.

Le hiatus entre la symbolisation défaillante et la signification explique l'iconoclasme de beaucoup : il faut réintégrer le symbole eucharistique dans la vie de tous les jours. Par cette opération drastique à l'égard des formes traditionnelles, les contestataires pensent redécouvrir le sens originel des gestes de Jésus. Les liturgies domestiques répondent à ce désir de proclamer Jésus vivant et source de réconciliation dans le profane, là où surgit dans la rencontre chaleureuse une anticipation de la transparence future. Le pain reprend sa forme ; le vin, sa saveur ; les gestes du repas, leur consistance ; le partage, sa signification. La cérémonie est sacrifiée pour qu'advienne la réalité. Mais le prosaïsme des gestes sauvegarde-t-il la distance nécessaire à l'opération symbolique, à l'évocation du « pas encore » et de l'« ailleurs » sans lesquels le « maintenant » cesse d'être signifiant ?

⁂

La piété du XIXe siècle réduisit le symbole ou le sacrement à un signal. Ainsi, dans l'Eucharistie, le repas fraternel disparut-il au profit de l'attention à la seule présence réelle. La messe devient alors la cérémonie par laquelle on se donne le Christ présent. Peu importe le symbole : il suffit d'un indice, le pain signalant le « corps » du Christ. Procéder de cette façon pose un hiatus insurmontable entre le dogme et la célébration, entre le dogme et sa signification existentielle.

Porter attention à la « présence » indépendamment du symbole de cette présence, c'est ne pas saisir l'Eucharistie dans son sens sacramentel et ce fut trop souvent le moyen de la réduire à un acte de dévotion privée. Des auteurs spirituels ont substitué le cœur à cœur à la célébration fraternelle. Les chrétiens ne voyaient plus comment ce sacrement est, en même temps que la promesse d'une existence réconciliée, la critique de notre existence concrète. Aussi n'est-ce qu'à partir du symbole dans lequel se donne la présence que le sens de l'Eucharistie est saisissable. La définir comme sacrement de l'existence réconciliée oblige à mettre en lumière le lien entre symbole et « présence réelle ».

⁂

L'Eucharistie est un repas ; ce repas a valeur symbolique. Les contestataires de la liturgie officielle et les participants des célébrations domestiques ont pour fin de donner au symbole sa consistance. Ils veulent un vrai repas où le pain soit partagé entre tous et le vin goûté. Ils refusent une cérémonie dont l'ordonnance est externe et relève du spectacle. Ils désirent que la signification du *dogme* se donne à voir dans la pratique. Ces requêtes sont pleines de santé. En effet si l'Eucharistie est un repas c'est que le repas est essentiel à sa signification. Je ne saisis ce que l'Eucharistie veut me dire et l'attitude qu'elle exige de moi que si j'ai mesuré intuitivement la portée du repas humain. Nous disons : l'Eucharistie est le sacrement du Corps du Christ, qui est l'Eglise. Nous tenons donc spontanément qu'est impliqué dans le sacrement du Corps, non seulement le Corps individuel du Christ, mais ce dont il est la source, le Corps de l'Eglise : l'humanité pour autant qu'elle se construit en vue du Royaume de Dieu. Ces données de la foi nous orientent vers une interprétation du symbole qui ne soit pas individualiste : faire un repas, ce n'est pas d'abord se nourrir, c'est manger ensemble. Ainsi dans l'Eucharistie, l'acte de se nourrir ne s'entend légitimement qu'à l'intérieur de l'acte symbolique dans lequel il intervient : le repas ensemble. Manger ou se nourrir est un acte biologique, animal ; il peut être humain, il ne l'est pas nécessairement. Manger ou se nourrir est arraché à la pure subsistance animale par la coexistence : manger ensemble. C'est pourquoi le symbole fondamental de l'Eucharistie n'est pas l'acte de se nourrir mais le repas fraternel. C'est ensemble que nous mangeons le pain, et pour le manger ensemble, il faut le partager : l'acte de se nourrir devient humain dans l'acte du partage : partager son repas avec quelqu'un, c'est le reconnaître comme un frère. Le passage de l'acte de manger au repas fraternel et donc au partage correspond à celui de l'animalité à l'humanité. Manger est un acte d'appropriation, exclusif de tout partage. Les animaux se battent pour une proie, les enfants se querellent pour une sucrerie. Manger exclut donc autrui, en fait un rival ou un ennemi. Subsister, c'est exclure, et de sombres légendes, telles

celle du Radeau de la Méduse, témoignent de la permanence de l'animalité dans l'homme : la rareté mène à la guerre ou au meurtre. On comprend dès lors pourquoi le symbole dans le sacrement n'est pas l'acte de manger : il resterait un acte d'appropriation ou d'exclusion, non un acte de communion. Ce serait non point le symbole de l'existence réconciliée, mais celui de l'existence séparée. Les commentaires spirituels selon lesquels la nourriture eucharistique, le Corps du Christ, changerait le sens de l'acte de manger, enflent l'opposition entre le symbole, ce qui se donne à voir, et le sens. Si nous mangeons le Corps du Christ, il faut que cette manducation soit faite en communion, c'est-à-dire que dans l'acte sacramentel soit nié ce que requiert biologiquement l'acte de manger : l'exclusion.

L'homme nie ou transcende l'animalité de l'acte de manger par le « manger ensemble » : il partage sa nourriture. Ainsi là même où l'exclusion la plus forte existe, l'être humain pose comme sa négation le partage, et s'arrache à l'animalité pour entrer dans l'ordre de la coexistence. Le partage est l'effort pour surmonter constamment l'appropriation exclusive et entrer dans un ordre où l'autre homme n'est pas le rival mais le frère ou l'ami. Toute célébration, depuis celle de l'amour jusqu'à la fête religieuse, inclut généralement le repas. La coexistence s'affirme là où l'opposition devrait être la plus radicale. Nos relations pleines de politesse nous cachent notre victoire sur l'animalité. Songeons à sa fragilité dès lors que menace de nouveau la rareté. On pourrait évoquer à ce propos les drames que causent les guerres. La pénurie des denrées alimentaires et les comportements qu'elle suscite montre que le partage est la conséquence d'une victoire sur la nature animale.

Manger ensemble est une des formes de la réconciliation : l'homme n'est plus un ennemi pour l'homme. Inviter à sa table est un acte d'amitié. Mais le processus de la réconciliation est un processus qui n'a pas de terme. Le partage n'est jamais pleinement accompli ; la pratique ancienne de l'hospitalité le soulignait fortement. Partager avec l'ami, la famille, c'est

ne pas accomplir pleinement ce que signifie l'acte de manger ensemble : l'appropriation et l'exclusion inhérentes à l'ordre biologique peuvent reprendre force dans la loi interne du groupe excluant tout autre groupe. Les conquérants mangent ensemble le butin de leurs rapines. Aussi le mouvement du partage doit-il nier ce que la dynamique exclusive du groupe risquerait de compromettre : partager son pain avec l'étranger, lui offrir l'hospitalité, c'est reconnaître que le partage n'est jamais achevé puisqu'aucun groupe n'est jamais capable de donner forme adéquate à son sens : l'accueil de l'étranger manifeste la volonté indéfinie du partage dès lors qu'on a commencé à nier l'absolu de l'appropriation animale.

Cette volonté indéfinie est la source d'une contradiction : la fraternité signifiée par le partage, si elle veut être réelle, est limitée ; l'hospitalité, l'accueil de l'étranger, sont le signe de notre incapacité à la réconciliation universelle. Les Eglises ne savent comment échapper à l'abstraction de l'universalité sans tomber dans l'intimisme. L'hospitalité y est en effet pratiquée de façon abstraite puisque personne ne reçoit à sa table. Le repas eucharistique est un rassemblement anonyme. Chacun partage avec l'étranger, mais nul n'est existentiellement frère dans la vie profane. La dialectique de la désappropriation par l'accueil n'a plus de portée réelle puisque le « repas ensemble » n'existe pas. L'anonymat de l'assemblée eucharistique révèle l'anonymat de la vie réelle. Le « repas ensemble » est en fait juxtaposition d'individus. Le symbole donne bonne conscience parce que, n'exprimant que la fraternité réelle, il n'engage pas à la créer.

Etre ensemble exige une réconciliation dans l'existence profane et non seulement dans le symbole. Manger ensemble est l'acte par lequel on atteste symboliquement que la totalité de l'existence est fraternelle. De nombreuses contestations de la liturgie aujourd'hui se fondent sur la séparation entre le symbole et la réalité. Des hommes et des femmes qui ne se connaissent pas, et peut-être travaillent de façon contradictoire dans la société, les uns maintenant un système d'exploitation,

les autres luttant pour une transformation rationnelle des rapports économiques et politiques, se réunissent pour célébrer la « réconciliation » s'accomplissant en Jésus-Christ. Ces chrétiens, pensent les contestataires, craignent que le symbole du pain partagé sorte de son cadre rituel. Ils veulent des cérémonies, non des sacrements. Ils tiennent à ce que soit séparée la « présence réelle » de sa signification manifestée par le pain partagé. Révoltés par ce détournement de sens, les contestataires récusent la liturgie officielle qu'ils qualifient de spectacle et créent les liturgies domestiques dans lesquelles le symbole du repas exprime une existence déjà réconciliée ou chaleureusement fraternelle. Nous sommes ainsi entraînés vers une forme de célébration qui est l'approbation du déjà accompli : l'Eucharistie est le sacrement de la fraternité réalisée. « Ma messe, disait un prêtre, c'est trinquer avec des copains au café du coin ». La catégorie de l'interpersonnalité si utilisée aujourd'hui fait du repas un acte de l'intimité, et les liturgies souterraines sont des liturgies de la camaraderie.

On ne saurait sans esprit critique faire sienne cette interprétation de l'Eucharistie. Elle contient, il est vrai, un aspect positif. Le symbole du repas partagé en effet, à moins de se nier comme symbole, ne peut se réaliser dans le seul rite. Il ne peut être symbole que s'il n'est pas un élément isolé de l'existence quotidienne ou profane. Le repas partagé est symbole parce qu'il révèle le lien entre une fraternité qui se constitue dans l'existence réelle et sa source chrétienne : ce qui advient dans la rencontre du frère, c'est quelque chose qu'aucune parole humaine ne saurait pleinement élucider. Seul le partage du pain qui est le « Corps du Christ » fait apparaître ce qui est toujours caché. L'an dernier, l'intercommunion si discutée de Pentecôte s'inscrivait dans cette perspective. Après avoir lutté politiquement ensemble, s'être reconnus frères dans le but poursuivi, catholiques et protestants ont signifié que les barrières confessionnelles étaient surmontées dans la pratique, et qu'en conséquence ils pouvaient partager ensemble le pain qui est le Corps du Christ, mort pour notre réconciliation réelle.

Il reste, cependant, que cette façon d'envisager l'Eucharistie n'est pas entièrement satifaisante. Le symbole du repas dans les liturgies souterraines exprime la fraternité déjà réalisée, rarement le partage avec l'étranger. Le repas eucharistique tend à devenir l'approbation d'une fraternité constituée plus que l'exigence d'une réconciliation universelle à instaurer. L'aspect fraternité y est davantage souligné que celui d'hospitalité. En un mot, l'attention se porte sur le « déjà-là », et non sur le « pas encore ». Or une semblable perspective risque d'évacuer le symbole : il est inutile de doubler par une liturgie ce qui est vécu immédiatement dans le quotidien. Trinquer avec des camarades au café du coin, comme disait ce prêtre, c'est le quotidien. Si l'Eucharistie est l'expression du quotidien seul, il est inutile qu'elle se réalise dans une distance à son égard, ce qui est le propre du symbole. Le prosaïsme de nos liturgies provient de leur caractère superflu. C'est dans le dialectique du « déjà-là » et du « pas encore » que s'enracine la symbolique sacramentelle. L'antique affirmation de la « transsubstantiation » explicite que le repas humain ne devient chrétien, qu'il ne passe de l'ordre de l'expression à celui du symbole, que s'il y a « conversion ». Parce que l'existence n'est pas encore pleinement réconciliée, il n'y a pas de place pour l'immédiateté pure ou la transparence des relations entre les hommes : la dualité entre le sacrement et la vie quotidienne rappelle sans cesse que le Royaume de Dieu n'est pas encore instauré. C'est en partant de cette dualité qu'il faut montrer que le repas eucharistique prend tout son sens dans l'affirmation évangélique : « Ce pain est le Corps du Christ ».

⁂

L'Eucharistie n'est pas un repas prosaïque, elle est une célébration en forme de repas. La célébration la différencie des autres repas festifs ou quotidiens. La parole, partie intégrante de la célébration, l'arrache au cercle étroit des préoccupations et des joies profanes. « Chaque fois que vous faites ceci, nous dit l'apôtre Paul, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne ». Le repas eucharistique est donc

célébré en mémoire de la Pâque du Christ, il s'insère dans une histoire dont le terme est encore à venir, il est de ce fait une annonce. Sans doute le repas festif célébrant l'amitié s'inscrit-il dans une histoire, mais c'est une histoire personnelle. Dans l'Eucharistie, il est question de l'histoire totale de l'homme. La mémoire de la mort du Seigneur, l'annonce de son retour, brisent l'immanence d'une fraternité s'accomplissant dans l'instant. L'Eucharistie projette la fraternité vers l'en-avant. Le symbole du repas cache autant qu'il révèle. Il cache la source réelle de la communion : elle vient d'en-deçà de nous-mêmes ; il cache la précarité de son accomplissement, le repas-sacrement critiquant la suffisance de l'être-ensemble dans l'instant, l'utopie de la transparence fraternelle réalisée dans notre histoire. Il nous invite à évaluer le provisoire de notre condition à partir du réalisme historique : le Christ qui fut fidèle à la parole prophétique selon laquelle sont liées la reconnaissance de Dieu et la communion universelle a, par sa condamnation et son éxécution, révélé l'opposition radicale à l'une et à l'autre qui marque notre histoire et notre vie quotidienne ; il a manifesté la distance infinie entre la visée des symboles fraternels et la pratique historique. Si le repas pascal est un mémorial de la mort du Seigneur, c'est parce que sa volonté de réconciliation totale, selon laquelle la fraternité serait l'expression du lien à Dieu, l'a conduit à cette mort. Aussi est-ce en elle que désormais toute réconciliation, qui ne veut rien sacrifier de la visée des symboles fraternels, trouve sa raison et sa force. Le partage sans exclusion est utopique ; cela ne signifie pas qu'il soit un rêve ; cela signifie qu'il commande le mouvement de notre être et de notre histoire sans pouvoir s'y réaliser. Pour reprendre la présentation biblique, nous ne cessons de démentir depuis Caïn ce qui est visé dans le repas fraternel. Le partage ne serait effectif que si, selon la belle expression de Paul, il n'y avait plus « ni Grecs ni Juifs, ni hommes ni femmes, ni esclaves ni hommes libres ». Toutes les barrières seraient abolies et les différences prendraient pleinement leur signification, non plus d'inimitié, mais de richesse mutuelle. Multiples furent les utopies qui nous assurèrent dans

notre histoire occidentale que, si on pratiquait le principe : « A chacun selon ses besoins », la guerre cesserait de régir les rapports entre les hommes. Et aujourd'hui la dynamique des révolutions, quel qu'en soit par ailleurs le substrat technique et scientifique, s'accorde aux anciennes utopies : lorsque sera juste la répartition et que chacun vivra dans la dignité, l'homme sera né. Il est encore à naître. Aussi, annoncer dans le repas, symbole du partage et de la fraternité, la mort du Seigneur, c'est prendre au sérieux la non-actualité de la réconciliation visée. Par le sérieux de sa mort, Jésus s'est en effet constitué ministre de la réconciliation. Dans les oppositions de races, de sexes, de classes, dont Paul prophétise le dépassement, est à l'œuvre une opposition plus radicale que le Christ nous révèle et que nous attestons en célébrant sa mort.

L'annonce de la mort du Seigneur dans le repas fraternel signifie donc que, dans notre histoire réelle, collective et personnelle, le pain n'est que symboliquement et non réellement partagé, que la réconciliation qu'il signifie n'est pas encore advenue. En d'autres termes, qu'il faille que le pain soit le Corps du Christ livré pour nous pour que le symbole devienne effectif, dénonce notre situation : chaque rassemblement est fraternité limitée et fonde sa puissance de cohésion sur l'exclusion. Que le pain soit le Corps livré du Christ met en pleine lumière l'insuffisance de notre lutte pour la réconciliation, et l'étroitesse de nos symboles. C'est cela même que nous partageons, le pain, qui marque la limite de notre partage. Ainsi la « conversion » du pain au Corps du Christ est l'instant « critique » du sacrement : elle nous fait mesurer la limite de nos symboles en attestant que le repas n'est effectivement symbole, c'est-à-dire venue à l'apparence de ce qui est toujours visé sans jamais être dit, que là où le pain est le Corps du Christ. La parole de l'Institution situe le repas eucharistique à distance de tout repas profane, non pour en détruire la structure et le sens, mais au contraire pour en manifester l'intention cachée. Ce pain est le Corps livré. Ceci nous rappelle que ce n'est pas magiquement que

le Christ est ministre de la réconciliation : il l'est en vertu de son combat et de sa fidélité jusqu'à la mort. Celle-ci atteste que l'histoire est chair et sang, violence et fureur, lutte et opposition. Aucun symbole de réconciliation ne saurait effacer cette donnée. Il faut l'exténuer de l'intérieur. C'est ce qu'a fait Jésus qui a vaincu la mort dans la mort elle-même. Tant que la réconciliation ne sera pas advenue, tant qu'il faudra des symboles pour exprimer la vie souterraine et le désir de l'humanité, le repas eucharistique sera proclamation de la mort du Christ en même temps qu'annonce de son retour. Dénonçant l'ambiguïté de notre situation, au sein même du repas ensemble, le sacrement proclame prophétiquement son dépassement. Le Corps livré et le Sang versé du Christ brisent le mouvement de l'exclusion que tout partage au sein de l'histoire comporte.

Ce serait minimiser le sens de l'Eucharistie que le réduire à l'expression d'une fraternité actuelle ou souhaitée. Sans doute sa célébration, pour être authentique, exige-t-elle l'amorce d'une réconciliation réelle. Mais l'intimité fraternelle déjà réalisée n'en est qu'une forme possible et relative. Elle doit tendre à l'universalité pour être fidèle à sa visée. La mort, comme horizon, ne cesse d'être présente à tout repas, rappelant la fragilité du symbole : il est une victoire provisoire. Que le repas eucharistique soit mémorial de la mort du Christ et célébration de sa Résurrection, témoigne que le dynamisme immanent à la visée du repas ensemble et sans cesse nié dans sa réalisation limitée, trouve sa vérité. Que la nourriture, signe par excellence de l'exclusion, devienne le Corps du Christ que nul ne peut s'approprier, et qui ne saurait donc être lui-même source d'exclusion, atteste que les barrières s'effondrent et que la lutte pour la réconciliation est effective. Mais le sacrement n'est pas une parole « bénisseuse » : c'est en prenant mesure du mal et de la mort que dans l'actualité de la fraternité, malgré ses limites et le tragique de l'existence, il annonce le dépassement de toutes les oppositions. Ainsi dans le sacrement est signifié que le geste le plus humain de la rencontre fraternelle est, dans un même mouvement, venue à

l'apparence du Royaume futur et attestation de son absence. S'il fallait substituer à l'expression traditionnelle de « présence réelle », celles de « transfinalisation » ou de « transsignification », ce serait dans le but de respecter la dynamique du repas humain, tout en affirmant que, reprise dans la célébration du mystère pascal, elle s'inscrit de façon symbolique dans le projet bienveillant de Dieu et, en vertu de la réconciliation accomplie par l'Esprit dans le Corps de Jésus, actuellement vivant d'une vie indescriptible car non soumise aux limitations de notre expérience, elle est non seulement le geste utopique appelant à une fraternité universelle, mais l'actualisation d'une réconciliation qui ne cesse d'advenir entre les hommes parce qu'elle leur est acquise avec Dieu en Celui qui est la source de toute communion, Jésus-Christ. La « présence réelle » est donc immanente à la dynamique du repas comme pain partagé. L'Eucharistie est, dans cette perspective, le sacrement de l'existence réconciliée.

Ce serait toutefois se méprendre que d'envisager un symbole comme clos sur lui-même : il est le lieu d'échange entre un passé et un avenir, l'explicitation d'une exigence actuelle. Célébrer l'Eucharistie dans un repas fraternel, ce n'est pas s'enfermer dans une réconciliation rêvée, c'est prendre acte de la non-réconciliation réelle dans l'humanité, en vue de mener jusqu'à leur effet dernier les germes de réconciliation présents. Le symbole explicite donc ce que le vécu implique, et, en l'explicitant, il renvoie à ce qui est à réaliser. Attendre le retour du Christ n'est pas renoncer à l'action ; c'est au contraire prendre au sérieux l'exigence évangélique. Faire de l'Eucharistie un but, ce serait une autre façon de la réduire à une signification privée et renoncer une fois encore à en percevoir la puissance prophétique et critique pour notre existence historique. Le repas n'est repas, fût-il célébration eucharistique, que s'il y a vérité de l'existence profane et quotidienne.

Christian DUQUOC, o. p.

LA MULTIPLICATION DES PAINS
et
le discours du pain de vie (*Jean*, 6)

Le signe de la multiplication des pains (vv. 1-13)

Le miracle de la multiplication des pains, tel qu'il nous est rapporté par les trois premiers évangélistes, met en relief la pitié de Jésus à l'égard de la foule qui a faim (*Matth.*, 15, 34 ; *Marc*, 8, 2) et qui n'a personne pour la paître et la guider (*Matth.*, 14, 14 ; *Marc*, 6, 34 ; *Luc*, 9, 11). Chez Jean, comme les autres miracles qu'il a choisi de raconter, ce miracle devient un « signe », un geste symbolique, qui n'a sans doute pas été compris par ses premiers témoins, mais dont il s'agit de déchiffrer l'enseignement mystérieux, à l'intérieur de l'Eglise, dans la lumière de l'Esprit Saint.

En faisant suivre son récit d'un long discours, dans lequel le Christ se présente comme la nourriture de l'homme par la foi et dans l'eucharistie, l'évangéliste nous donne le commentaire qui nous dévoile la portée réelle de l'événement et nous permet de relever déjà dans le récit lui-même quelques traits significatifs.

Jésus s'y révèle avant tout comme le Maître de ce repas : c'est lui, et lui seul, qui a toutes les initiatives, du commencement à la fin : il se préoccupe de nourrir la foule (v. 6) et il la fait asseoir (v. 10), il procure la nourriture et il la distribue personnellement à chacun (v. 11), il enjoint pour finir de ramasser les restes (v. 12). Certains détails de la narration cependant sont encore à retenir pour leur valeur d'enseigne-

ment. Quand l'évangéliste signale que « la Pâque était proche », il désire moins fixer une date que situer le miracle dans un contexte riche d'évocations et, quand il ajoute que cette Pâque était « la fête des Juifs » (v. 4), il veut rappeler qu'au moment où il écrit, une Pâque nouvelle, celle des chrétiens, s'est désormais substituée à l'ancienne. Comment croire encore qu'en écrivant, et très vraisemblablement par deux fois, que « Jésus a rendu grâces (*eucharistèsas*) » (v. 11 et, sans doute aussi, v. 23), il n'ait pas voulu, par le choix de ce terme sacramentel, orienter la pensée de ses lecteurs vers la célébration de l'eucharistie qu'ils vivaient dans leurs communautés ? S'il raconte enfin qu'il y eut la même surabondance qu'aux noces de Cana, que les restes remplirent douze corbeilles et que tout ce pain est demeuré entre les mains des disciples (vv. 11-13), n'entend-il pas insinuer que nous sommes encore aujourd'hui nourris de ce même pain qui nous est servi par les ministres de l'Eglise ?

Le signe de la marche sur les eaux (vv. 14-21)

La foule est enthousiasmée, ce repas lui rappelle les promesses du festin messianique, elle rapproche le miracle des merveilles de l'Exode, elle reconnaît en Jésus « le Prophète » semblable à Moïse « qui doit venir dans le monde » (cf. *Deut.*, 18, 15) et elle veut s'emparer de lui pour le faire roi ; mais la mission de Jésus se situe à un tout autre plan, il n'est pas un roi de ce monde (cf. 18, 36), le salut qu'il apporte n'a rien de la libération dont peut rêver son peuple et c'est une autre faim qu'il vient combler. Il échappe donc à la foule et il se retire sur la montagne, seul (vv. 14-15).

Plus tard, en marchant sur les flots, il rejoint au milieu du lac ses disciples qui peinent dans le déchaînement de la tempête et il les rassure en leur disant : « Je suis, ne craignez pas » (vv. 16-20). Sans doute faut-il voir en cette formule, qui se retrouve en 8, 24.58 ; 13, 19 ; 18, 5.6, une réminiscence d'*Ex.*, 3, 14, qui veut révéler la condition divine de Jésus, comme sa marche rapide sur les eaux venait de témoigner qu'il lui était possible d'échapper aux lois de la matière.

Le discours du pain de vie

Le lendemain, la foule qui avait gagné, elle aussi, l'autre côté du lac est tout heureuse de retrouver celui qui l'avait miraculeusement nourrie. Jésus s'adresse à elle « afin de rassasier par ses paroles les esprits de ceux dont il avait rassasié les ventres de pains » (AUGUSTIN, *In Ioh. evang. tract.*, 25,10). Ce long discours se présente, en effet, comme l'explication de ce qui s'était passé la veille, le dévoilement du signe que Jésus avait fait.

La dernière partie a soulevé quelque temps un problème d'authenticité à cause de son enseignement, qui paraissait trop explicite, sur l'eucharistie : certains critiques ont voulu en effet considérer la section 51 c - 58 comme une interpolation ajoutée par la main d'un éditeur au texte primitif, mais des travaux récents ont montré que ces versets comportaient eux aussi des traits typiquement johanniques et qu'il fallait par conséquent en reconnaître la pleine authenticité.

Si les exégètes sont aujourd'hui pratiquement d'accord sur ce point, il n'en va plus de même quand il s'agit de dégager la structure du morceau, et les divisions qu'ils proposent sont passablement diverses. A la manière du quatrième Evangile, le discours est entrecoupé et relancé par les objections et les murmures des auditeurs, mais on peut, me semble-t-il, y distinguer deux grandes sections (vv. 28-51 b ; 51 c-56), encadrées par une introduction qui annonce le thème (vv. 26-27) et une conclusion qui le résume (vv. 57-58).

Jésus appelle à chercher la nourriture de la vie éternelle (vv. 26-27)

Jésus prétend aussitôt élever ses auditeurs au dessus de leurs préoccupations du moment : ils étaient partis à sa recherche, pressentant que le miracle l'accréditait comme roi messianique, mais ils ne l'avaient pas cherché pour lui-même (cf. AUGUSTIN, *In Ioh. evang. tr.*, 25, 10) : ce qu'ils attendaient de lui n'était rien d'autre que des avantages matériels, une vie d'abondance et de facilité ; ils en restaient au plan de leur rassasiement

d'hommes terrestres, ils n'avaient pas compris que le miracle des pains était un signe, dont il leur fallait déchiffrer le symbolisme.

Comme il avait annoncé à Nicodème qu'il y avait deux ordres d'existence, l'existence selon la chair et l'existence selon l'Esprit (3, 6), Jésus déclare ici à ceux qui l'écoutent qu'il y a deux sortes de nourritures : le pain qu'il leur avait distribué, bien que miraculeux, n'en demeurait pas moins une nourriture matérielle et périssable, capable tout au plus d'apaiser un moment la faim de leur corps ; il n'était que le signe d'une autre nourriture, une nourriture qui assure la vie selon l'Esprit, qui « demeure en vie éternelle » et que lui-même a reçu de Dieu la mission de donner (vv. 26-27) : c'est cette nourriture qu'ils doivent venir chercher auprès de lui.

Le Christ reprend ainsi le thème biblique du festin messianique et du banquet de la Sagesse. En opposition aux nourritures fallacieuses, le prophète annonçait pareillement, pour ceux qui écoutent la Parole de Dieu, une nourriture qui rassasie et fait vivre :

> « *Vous tous qui êtes altérés, venez vers l'eau ;*
> *même si vous n'avez pas d'argent, venez.*
> *Achetez du blé et consommez, sans argent,*
> *et, sans payer, du vin et du lait.*
> *Pourquoi dépenser votre argent pour autre chose que* [*du pain,*
> *votre salaire pour ce qui ne rassasie pas ?*
> *Ecoutez-moi et vous mangerez de bonnes choses,*
> *vous vous délecterez de mets succulents.*
> *Prêtez l'oreille et venez à moi,*
> *écoutez et votre âme vivra* » (*Is.*, 55, 1-3).

La Sagesse qui a bâti sa maison et dressé sa table envoyait ses servantes sur les hauteurs de la ville pour presser les habitants de venir à son festin :

> « *Qui est simple ? Qu'il passe par ici !* »
> *A l'homme insensé elle dit :*

Venez, mangez de mon pain,
buvez du vin que j'ai préparé !
Quittez la sottise et vous vivrez,
marchez droit dans la voie de l'intelligence
(*Prov.*, 9, 4-6).

Il ne fait pas de doute que le pain et le vin qui étaient ainsi offerts désignaient métaphoriquement les enseignements de la Sagesse, aliment divin dont il fallait se nourrir pour avoir la vraie vie. Le Verbe incarné lance le même appel aux hommes en les invitant à venir à lui pour recevoir « la nourriture qui demeure en vie éternelle ».

Jésus est le pain de vie donné par le Père aux croyants
(vv. 28-51b)

Dans le miracle de la veille, Jésus était apparu comme celui qui donne le pain ; il se présentait avec ses premiers mots comme celui qui donnera la nourriture de la vie éternelle ; dans ce qui me paraît être la première partie de son discours, il affirme et il répète avec insistance qu'il est lui-même « le pain de vie qui descend du ciel » (vv. 35, 41, 48, 50, 51).

Les Juifs ont en effet réclamé un signe qui l'accrédite de façon certaine comme le libérateur envoyé par Dieu qu'ils attendaient et ils lui ont objecté que « leurs pères avaient mangé la manne dans le désert » et que, selon la parole de l'Ecriture (*Néh.*, 9, 15 ou *Ps.*, 78, 24), Moïse « leur avait donné un pain venu du ciel » (vv. 30-31). Jésus récuse leur interprétation de ce texte ; il leur répond que ce n'est pas Moïse qui leur a donné le pain du ciel, mais Dieu, et qu'en outre la manne n'était pas le véritable pain du ciel : tout comme les pains du miracle, elle n'en était qu'une figure. Le véritable pain du ciel est donné par le Père, et « ce pain de Dieu est celui qui descend du ciel et donne la vie au monde » (vv. 32-33).

Selon une formule de révélation, fréquente dans le quatrième Evangile, Jésus déclare alors : « Je suis le pain de vie » (v. 35) et il s'applique à lui-même les trois caractéristiques

qu'il vient d'énumérer : il est donné par le Père, puisqu'il a été envoyé par lui et qu'il est venu pour faire sa volonté (vv. 38, 39, 44) ; il est « descendu du ciel » (vv. 38, [41, 42], 51), en tant qu'il est sur terre le Fils de l'Homme céleste, pouvant affirmer qu'il « a vu le Père » et qu'il est « d'auprès du Père » (v. 46), sans rien renier pour autant de son origine et de ses attaches terrestres (v. 42) ; il donne enfin la vie au monde, car telle est la mission que lui a confiée la volonté du Père (v. 40).

Ainsi se manifeste la supériorité du pain de vie sur la manne : certes, la manne avait été elle aussi donnée par Dieu, mais elle restait une nourriture périssable de ce monde, elle n'apportait pas la vie véritable puisque « ceux qui l'ont mangée au désert sont morts » (v. 49), et elle avait été réservée aux seuls Juifs qui venaient de fuir la captivité de l'Egypte. Le pain de vie, lui, est « un pain vivant, descendu du ciel » (v. 51), c'est le Fils de l'Homme, c'est le Verbe envoyé par le Père et devenu chair ; de par son origine céleste, parce qu'il est le Fils, il fait participer ceux qui viennent à lui à la vie même de Dieu, cette vie éternelle sur laquelle la mort n'a aucune prise (vv. 39, 40, 47, 50, 51), et il a le pouvoir de les ressusciter au dernier jour (vv. 39-40) ; « Sauveur du monde » (4, 42), c'est enfin à tous les hommes, sans aucune distinction de race, qu'il offre en lui le don de la vie éternelle (vv. 39, 40, 50, 51).

En se désignant lui-même comme le pain de vie du fait de son incarnation, Jésus explique que, pour avoir part à cette vie dont il est le porteur et qu'il communique, il faut croire en lui (vv. 35, 40, 47 ; cf. 3, 15. 16. 36). La foi qu'il réclame va incomparablement plus profond que ne l'imaginaient les Juifs : ils se disaient prêts, moyennant un miracle qui l'accrédite, à écouter ses paroles et à lui reconnaître une certaine autorité (v. 30), mais qu'à la suite de ce discours, beaucoup, même parmi ses disciples, l'abandonnent (v. 60) montre bien qu'ils étaient encore fort loin d'un attachement total à sa personne. Or croire en lui comme il le demande requiert cet engagement

de toute la vie : croire en lui, en effet, c'est renoncer à soi-même, à ses lumières comme au fruit de ses efforts, pour accueillir son message avec tout son mystère et toutes ses exigences, s'ouvrir au salut qu'il apporte, se livrer à sa puissance de transformation. Car cette foi suppose qu'au travers de ses paroles et dans ses gestes on a découvert le mystère de sa personne et de son œuvre, la relation unique de Fils qu'il a avec le Père (v. 40) et la mission qu'il a reçue pour le salut de tous les hommes (v. 29). Une telle foi dépasse les seules possibilités humaines : elle est indivisiblement œuvre de l'homme et œuvre de Dieu, de Dieu qui révèle et de l'homme qui écoute (v. 45), de Dieu qui attire et de l'homme qui obéit (v. 45).

Le thème de l'eucharistie n'apparaît pas explicitement dans cette première partie : nous pouvons cependant remarquer ici, d'un mot, que la foi dont il est parlé est communion, adhésion entière à la personne du Christ, réception de sa parole et accueil de son œuvre de salut.

Jésus donnera sa chair à manger et son sang à boire
(vv. 51c-59)

Mais voici que Jésus introduit soudain un développement nouveau : « Et le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde » (v. 51 c). Il ne s'agit donc plus d'un don actuel offert par Dieu aux croyants, mais d'une promesse de Jésus : ce n'est plus le Père qui donne le pain de vie, dans le temps où son envoyé se trouve au milieu des hommes ; c'est Jésus lui-même qui le donnera, et ce futur marque le temps qui suivra l'achèvement de son œuvre et son élévation à la gloire par la mort (cf. 3, 14-15 ; 7, 39 ; 12, 32-33).

En précisant : « Ma chair pour la vie du monde », il fait une allusion encore plus nette à la mort sur la croix et à sa valeur de rédemption. Le lecteur ne peut que se rappeler ces passages de l'Evangile où il est affirmé que Jésus « doit mourir *pour* le peuple » (11, 50. 51. 52 ; 18, 14), que « le bon Pasteur donne sa vie *pour* ses brebis » (10, 11. 15) et qu'« il n'y a pas

de plus grand amour que de donner sa vie *pour* ceux qu'on aime » (15, 13). Comme le grain de blé pour porter du fruit (12, 24), le Christ doit mourir dans la chair de son humanité pour offrir aux hommes le bienfait de la vie éternelle.

« Ma chair pour la vie du monde », ces mots paraissent également faire écho à la formule de l'institution de l'eucharistie, telle qu'elle est rapportée par Paul et par Luc : « Ceci est mon corps pour vous » (*1 Cor.*, 11, 24), «donné pour vous» (*Luc*, 22, 19). A la vérité, Jean parle de chair et non de corps, comme les autres témoins, mais le terme araméen utilisé par Jésus pouvait recevoir en grec ces deux traductions. L'évangéliste a peut-être choisi délibérément le premier mot pour insister contre les négations docètes sur la réalité de l'incarnation en rappelant ce qu'il avait écrit dans le prologue de son livre : « Et le Verbe s'est fait chair » (1, 14). Peut-être aussi, comme certains l'ont conjecturé, se réfère-t-il à une tradition liturgique indépendante, puisque saint Ignace d'Antioche emploie lui-même exclusivement les termes « chair, chair du Seigneur, chair de Jésus-Christ » pour désigner l'eucharistie (*Rom.*, 7, 3 ; *Phil.*, 4, 1 ; *Smyrn.*, 7, 1 ; *Trall.*, 8, 1).

Ces quelques remarques nous permettent sans doute d'entrevoir pourquoi, dans le long récit qu'il fait du dernier repas de Jésus avec ses disciples, Jean ne s'inquiète pas de raconter l'institution de l'eucharistie : son Evangile montrait suffisamment à quelle profondeur l'eucharistie était liée à la passion et que le crucifié de la Parascève (18, 28 ; 19, 14. 31) était le véritable agneau pascal (19, 36) qui libérait le monde de son péché (1, 29.36).

Que les Juifs discutent entre eux pour savoir comment il pourra leur donner sa chair à manger (v. 52), Jésus ne leur donne pas plus d'explications qu'à Nicodème ; il accentue au contraire son affirmation et même, élargissant le champ du mystère auquel il demande de croire sur sa parole, il ajoute qu'il faudra non seulement manger sa chair, mais encore boire son sang pour avoir la vie éternelle et ressusciter au dernier jour (vv. 53-54). Sa chair est, en effet, une vraie nourriture et son sang est une vraie boisson (v. 55), ayant par rapport à

la vie éternelle une efficacité comparable à celle du pain et du vin par rapport à la vie naturelle. Le Fils à qui « le Père a donné d'avoir la vie en lui-même » (5, 26) s'est fait chair (1, 14) et, comme par son humanité il a rendu sa divinité plus accessible aux êtres de chair et de sang que nous sommes, par le moyen de sa chair glorifiée il communique sa vie divine à ceux qui s'en nourrissent. Offerts dans l'eucharistie, sa chair et son sang font donc participer ceux qui les reçoivent à la vie céleste du Fils de l'Homme, au point qu'ils demeurent en lui comme ses membres (cf. AUGUSTIN, *In Ioh. evang. tract.*, 27, 6) et qu'il demeure en eux comme celui qui les fait vivre (v. 56).

Nous avons donc ici une reprise de la première section, mais dans la perspective de l'eucharistie : la vie éternelle et la résurrection finale sont maintenant promises à celui qui mange la chair et boit le sang du Christ (v. 54) dans les mêmes termes qu'elles étaient promises à celui qui croit en lui (v. 40). S'agit-il de deux développements parallèles ou d'une même pensée qui s'explicite par étapes ? Dans la conclusion qui résume tout son discours et en rappelle le début, Jésus montre en tout cas qu'il est lui-même celui qu'il faut atteindre, par la foi et dans l'eucharistie, pour avoir la vie éternelle. Il ne dit plus en effet : « Celui qui mange ma chair » (v. 54) ou : « Celui qui mange le pain de vie » (v. 51), mais, pour unir ensemble les deux thèmes : « Celui qui me mange ».

«Comme le Père qui est vivant», qui est la source éternelle de la vie (cf. 5, 26) « m'a envoyé et que je vis par le Père », en raison de la vie qu'il me donne, « et pour le Père », puisque je fais sa volonté et accomplis son œuvre (cf. 4, 34 ; 6, 38 ; 14, 31 ; 17, 4), « ainsi celui qui me mange vivra lui aussi par moi et pour moi » (v. 57), en recevant de moi la vie et en consacrant sa vie à mon service. Le texte ne porte en fait qu'une préposition, mais il semble bien que, comme il arrive fréquemment dans le quatrième Evangile, Jean a choisi un mot qui peut s'entendre en un double sens pour signifier l'union profonde du fidèle au Christ qui le fait vivre et pour lequel il doit

vivre. Quant au futur, il n'a rien ici encore pour nous étonner : il se rapporte au temps qui suivra la résurrection (cf. 14, 19 ; 17, 2), mais qui se prolongera aussi dans un avenir sans fin.

Jésus achève donc son discours par une inclusion qui reprend quelques-uns des thèmes évoqués au cours du développement : il n'est pas seulement celui qui donnera la nourriture qu'il faut chercher et qui demeure en vie éternelle (v. 27), il est lui-même « le pain descendu du ciel, mais non pas comme celui que les pères ont mangé au désert » et qui ne les a pas préservés de la mort ; « celui qui mange ce pain vivra éternellement » (v. 58).

La chair et l'Esprit (vv. 60-71)

Tout cet enseignement suscite une réaction violente, même chez un grand nombre de disciples qui le déclarent trop dur et insupportable (vv. 60-61). Connaissant en lui-même leurs murmures, Jésus leur réplique : « Cela vous scandalise ? Et si vous voyiez le Fils de l'Homme monter où il était auparavant... ? » (v. 62). La phrase demeure en suspens et garde, de ce fait, une certaine ambiguïté : quelques auteurs l'interprètent comme l'annonce d'un nouveau scandale placé devant les incrédules, mais il faut y voir surtout, me semble-t-il, une explication qui fait appel, pour être saisie, à l'ensemble de la théologie johannique.

C'est l'Ascension qui donnera tout leur sens aux affirmations de Jésus, comme les éclairaient déjà la marche sur les eaux et la mystérieuse parole adressée alors aux disciples (vv. 19-20). Descendu d'auprès du Père (v. 38 ; 3, 13), le Fils de l'Homme va remonter vers lui (7, 33 ; 13, 33 ; 16, 5. 28) ; Verbe fait chair (1, 14), il va rentrer dans la gloire qu'il avait dès le commencement auprès de Dieu (1, 1 ; 17, 5), mais dans cette gloire éternelle il va introduire alors sa chair ressuscitée (17, 1. 24 ; 20, 17), élevée sur la croix pour être élevée au ciel (3, 14 ; 8, 28 ; 12, 32), afin que dans son humanité transfigurée il puisse faire participer à la vie éternelle tous les hommes de chair qui s'uniront à lui (17, 2 ; 3, 15).

Nous comprenons encore mieux à cette lumière les différents verbes au futur employés par Jésus dans ce discours (vv. 27, 51, 57, 58) : le Christ qui propose sa chair à manger, c'est le Christ de Pâques et de l'Ascension, le Christ remonté auprès du Père dans la gloire et qui peut envoyer l'Esprit, et c'est sa chair qu'il offre à la manducation des croyants.

Jésus ne retire donc rien de ce qu'il avait dit précédemment quand il ajoute : « C'est l'Esprit qui fait vivre, la chair ne sert de rien » (6, 63). Déjà, dans son dialogue avec Nicodème, il avait souligné l'antithèse chair-Esprit (3, 6), mais ce serait se tromper sur la portée de son affirmation présente que de l'entendre comme une atténuation, et surtout comme une négation de la section eucharistique de son discours. « La chair ne sert de rien, mais au sens où les auditeurs ont compris la chair, car ils l'ont comprise comme une chair arrachée à un cadavre ou vendue au marché, et non comme celle qui est animée par l'Esprit » (AUGUSTIN, *In Ioh, evang. tract.*, 27, 5). S'appuyant sur le mot de l'Apôtre : « Celui qui s'unit au Seigneur est un seul Esprit avec lui » (*1 Cor.*, 6, 17), saint Cyrille d'Alexandrie va même jusqu'à écrire que c'est sa chair que le Christ appelle Esprit en ce verset, mais en raison de son union parfaite avec le Verbe (*Comm. in Ioh. evang.*, 4, 6, 63 ; *P. G.*, 73, 603). L'opposition est donc mise entre la chair laissée aux seules forces de sa nature et la chair, assumée par le Verbe, ressuscitée dans la gloire et pénétrée par l'Esprit. Comme le Christ possède en plénitude l'Esprit (3, 34 ; 1, 33) et, remonté auprès du Père, peut le répandre sur les croyants (20, 22 ; 7, 39 ; 15, 26 ; 16, 7), sa chair ressuscitée et vivifiée par l'Esprit doit à ce même Esprit d'être à son tour vivifiante.

Jésus n'entend pas davantage se contredire quand il poursuit : « Les paroles que je vous ai dites sont esprit et sont vie » (v. 63). Il ne faut pas mettre d'opposition entre la parole et la chair, la parole dite par le Verbe et qui révèle, la chair unie au Verbe, offerte dans la mort et entrée dans la gloire. Chacune à sa manière, elles sont porteuses d'Esprit et de vie parce qu'elles nous mettent l'une et l'autre, en contact avec

le Christ vivant et Sauveur. Encore est-il nécessaire qu'elles soient, l'une et l'autre, reçues dans la foi pour que soit atteint le Christ qui donne la vie par leur moyen. Jésus demeure toujours un signe de contradiction en face duquel il faut se prononcer ; or, même parmi les Douze, qui ont bénéficié de son intimité et pris part à la Cène, auprès de Pierre et des Apôtres fidèles, il s'est trouvé un Judas (vv. 64-71).

Le sacrement et la foi

Parce qu'ils lisaient ce grand texte sans être conditionnés, comme nous le sommes tous, par les controverses d'après la Réforme, les Pères de l'Eglise y voyaient définies deux démarches vers le Christ, toutes les deux nécessaires au temps de notre pèlerinage en ce monde, la foi et la manducation du sacrement.

Quand il commente la quatrième demande du *Pater,* saint Augustin explique que le pain de chaque jour désigne tout ce qui est indispensable à la vie terrestre et tout ce qui est indispensable, d'autre part, à la vie selon l'Esprit, c'est-à-dire l'eucharistie et la parole de Dieu distribuée dans les Ecritures, la liturgie et la prédication ; mais cette demande ne concerne que le temps présent car, au ciel, nous n'aurons plus besoin ni du sacrement de l'autel puisque nous serons avec le Christ, ni du livre des Ecritures puisque nous verrons la Parole même de Dieu (*Sermons,* 56, 6, 10 ; 57, 7, 7 ; 58, 4, 6 ; 59, 3, 6). Soulignant le parallélisme, Origène va même jusqu'à déclarer : « Nous buvons le sang du Christ non seulement quand nous le recevons selon le rite des mystères, mais aussi quand nous recevons ses paroles où réside la vie, comme il le dit lui-même: Les paroles que je vous ai dites sont esprit et sont vie » (*In Num. hom.,* 16, 9 ; Sources chrétiennes, 29, p. 334). Reprenant en somme les deux parties du discours de Jésus, ces affirmations nous font découvrir le lien profond et fort qui, dans la messe, unit liturgie de la parole et liturgie eucharistique. La foi mène au sacrement et le fait désirer, mais le sacrement ne prend son sens et ne porte ses fruits que dans une foi vivante qui s'ouvre à son action.

Théologien et pasteur, Augustin insiste surtout sur le deuxième aspect. Parce que nourriture, l'eucharistie exige une certaine connaturalité entre elle et celui qui la mange ; nourriture de l'esprit qui est libre, elle exige encore que cet esprit rejoigne, par l'activité de son amour et de sa foi, la réalité du sacrement, le Christ. Augustin peut donc affirmer très tranquillement : « Manger cette nourriture et boire cette boisson, c'est demeurer dans le Christ et avoir le Christ demeurant en soi. Il est par conséquent hors de doute que celui qui ne demeure pas dans le Christ et en qui le Christ ne demeure pas ne mange pas sa chair et ne boit pas son sang, alors même qu'il mange et boit pour sa condamnation le sacrement d'une si grande réalité » (*In Ioh. evang. tract.*, 26, 18). Cette réalité, c'est le Christ et, comme il est possible encore de s'unir à lui par la foi, Augustin n'éprouve pas plus de difficulté à dire : « Croire dans le Christ, c'est manger le pain vivant. Celui qui croit mange » (*Ibid.*, 26, 12).

Le chapitre 6 de l'Evangile de Jean met en évidence la dimension verticale de la communion eucharistique, qui est communion au Christ vivant. Mais l'eucharistie se célèbre en communauté et en Jésus nous rencontrons tous les membres de son Corps ; cette dimension horizontale n'est pas absente du quatrième Evangile : elle y est illustrée par l'épisode du lavement des pieds, dont le récit tient lieu chez Jean du récit de l'institution de l'eucharistie chez les Synoptiques : par ce geste symbolique, celui qui est le Seigneur se révèle comme le serviteur de tous et demande à ceux qui « auront part avec lui » de se tenir eux aussi au service de tous (13, 1-20).

Marie-François BERROUARD, o. p.

LA FRACTION DU PAIN DANS LES ACTES DES APOTRES

Luc nous a laissé un Evangile en deux volumes qui trace la croissance de la Parole depuis le commencement de la prédication de Jésus de Nazareth jusqu'au moment où le témoignage de Paul parvient à Rome, le centre des « extrémités de la terre ». En chaque volume, à des étapes importantes, semble-t-il, il mentionne « la fraction du pain », celle accomplie par Jésus lui-même, puis celle des Eglises. Il paraît donc que cette réalité de la vie ecclésiale se rattache étroitement à la proclamation du Royaume par Jésus et par l'Eglise jusqu'aux extrémités de la terre avant que vienne le Jour du Seigneur[1].

Cependant des questions ne tardent pas à se poser au sujet de cette fraction du pain : cet élément de la vie des premières communautés est-il identique à l'Eucharistie célébrée par Jésus lors de son dernier repas avec les Douze ? Luc n'a-t-il pas rapproché deux repas primitivement distincts et dont la signification n'était pas la même ?[2]

---

1. Signalons simplement le très bel article de Ph.-H. MENOUD, « Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1953, p. 21-36. Voir également les pages 22-43 de son opuscule : *La vie de l'Eglise naissante*, Paris-Neuchâtel, 1952.

Nous ne pouvons signaler ici notre dette en ce qui concerne les commentaires des *Actes* ou les études spécialisées, surtout dans les langues autres que le français. Nous nous contenterons de citer quelques noms.

2. Certains, avec Lietzmann, distinguent une eucharistie de type paulinien, mémorial de la mort de Jésus à caractère sacrificiel, et la fraction du pain, d'origine jérusalémite, orientée vers l'attente joyeuse de la Parousie (cf. plus loin à propos de la tradition sous-jacente à la vision lucanienne).

Le propos de ces notes n'est pas de répondre directement à ce problème, mais d'essayer de lire les *Actes* avec les yeux de son rédacteur. Ce qu'il nous dira permettra peut-être de situer les questions à leur juste place et surtout de saisir la portée de la fraction du pain pour l'Eglise dont l'évangéliste est le témoin. Plutôt que de reconstituer une histoire de manière conjecturale, n'est-il pas plus éclairant de redécouvrir le sens que Luc, dans la coulée d'une tradition vivante, donne à ce moment de la communion fraternelle ?

I. LES TEXTES DES ACTES SUR LA FRACTION DU PAIN

Trois textes explicites

Dans le livre des *Actes*, la fraction du pain est mentionnée explicitement à trois reprises : au début du livre consacré à l'Eglise de Jérusalem (2, 42. 46) ; au début et vers la fin du dernier voyage de Paul vers Rome (20, 7. 11 ; 27, 35). Autrement dit, à ces différents points, nous sommes situés, d'une part, à la naissance de la première Eglise qui se présente un peu comme l'archétype de toutes les Eglises et, d'autre part, dans un voyage qui fait aboutir l'Evangile à sa dimension universelle. Cette situation des trois mentions de la fraction du pain est-elle fortuite ou voulue par le rédacteur dans l'économie de son récit ? Avant de revenir sur cette question, relisons rapidement chaque contexte.

Le premier contexte est un *sommaire*[3] qui décrit la vie de la communauté de Jérusalem après les premières conversions déterminées par le témoignage de Pierre. En 2, 42, Luc annonce ce qui sera développé par les vv. 44-47 : à l'enseignement des Apôtres correspond l'assiduité à fréquenter le Temple, lieu de cet enseignement (cf. 3, 11 ; 5, 21. 25. 42) ; à la communion fraternelle, l'unité de cœur qui va jusqu'au

---

3. Sur cette question des *sommaires*, cf. P. BENOIT, « Remarques sur les « sommaires » des Actes II, IV et V », *Exégèse et théologie*, tome II, p. 182-192. Il faut ajouter à la bibliographie citée en cet article : H. ZIMMERMANN, « Die Sammelberichte der Apostelgeschichte », *Biblische Zeitschrift*, 1961, p. 71-82.

partage des biens ; aux prières, la louange de Dieu. La fraction du pain se retrouve également dans les deux versets, mais elle est précisée dans le dernier. Au v. 42, elle constitue l'un des pôles de « persévérance », de fidélité de la communauté, auxquels tient son existence même. Au v. 46, par opposition à l'assiduité à fréquenter le Temple, il s'agit de repas quotidiens pris dans les maisons. Ils sont caractérisés par une atmosphère de joie, provenant sans doute de la conviction de vivre dans l'ère eschatologique, et une note de « simplicité de cœur » ou de « pureté de cœur », qui convient au culte lié à la communion fraternelle. Il faut encore remarquer comment ce sommaire se rattache étroitement au contexte précédent : cette communauté qui célèbre la fraction du pain a été convoquée par la parole apostolique, se terminant elle-même sur le Baptême et le don de l'Esprit (2, 38).

Le récit de 20, 7-12 entremêle à une scène ecclésiale la *résurrection* du jeune Eutyque[4]. Ce lien est significatif de l'intention de Luc. Il s'agit d'une assemblée liturgique : elle a lieu le premier jour de la semaine[5] ; la fraction du pain se passe après la parole apostolique et au milieu de la nuit[6]. Le cadre lui-même de la chambre haute insinue le même contexte. Le nombre des lampes allumées semble également souligner la lumière que le Jour du Seigneur fait poindre, pour les croyants, dans la nuit[7]. C'est dans cette ambiance que le jeune homme retrouve la vie. Ph.-H. Menoud rapproche justement cette scène des avertissements de Paul aux Corinthiens : s'il y a parmi eux beaucoup de malades et d'infirmes et déjà

4. Sur le genre littéraire de ce récit, consulter les commentaires en particulier de Haenchen, Conzelmann et les études qu'ils citent. De même pour les autres passages.

5. Les commentateurs hésitent entre la nuit du sabbat au dimanche et celle du premier jour de la semaine au lundi. La première opinion suit l'usage juif ; la seconde, l'usage romain. Cette dernière semble supposée par *Luc*, 24, 13 s.

6. Il semble donc que la fraction du pain soit dissociée du véritable repas, ce qui n'est pas le cas en *1 Cor.*, 11, 17s.

7. Cette explication des lampes proposée par Ph.-H. Menoud, art. cit. p. 29 s., semble plus sérieuse que les autres.

des morts, c'est qu'ils ne savent pas discerner le Corps du Seigneur (1 *Cor.*, 11, 28-30). Au contraire, à Troas, la fraction du pain ramène à la vie celui qui est tenu pour mort. Plus précisément, dans le cadre de cette célébration qui évoque l'ambiance pascale (cf. 20, 6. 16), Paul constate qu'un mort revient à la vie avant de rompre le pain. Le miracle est ici le signe de ce que produit la fraction elle-même. Rappelons le contexte de ce récit si haut en couleurs : le dernier voyage vient de commencer (cf. 19, 21) ; la fraction du pain à Troas sera suivie bientôt par le discours d'adieux aux anciens d'Ephèse qui insiste sur les épreuves qui accompagnent le témoignage apostolique. N'avons-nous pas ici un écho de la montée de Jésus vers Jérusalem et du dernier entretien après la Cène où Jésus insiste aussi sur les épreuves des disciples (*Luc*, 22, 28 ss.) ?

La troisième fraction est insérée dans le récit long et pathétique d'une *tempête* et d'un *naufrage* qui menace le dernier voyage vers Rome et, par conséquent, la mission universelle de Paul[8]. Le récit est dominé par les initiatives prophétiques de l'Apôtre (27, 10. 21-26. 31-34) : c'est qu'il doit comparaître devant César, rendre témoignage à la face des nations ! Dans la nuit, où ni soleil ni étoiles ne brillent, où tout espoir de salut semble perdu, Paul affirme, au contraire, que Dieu accorde le salut à ceux qui sont avec lui sur le navire. C'est dans cette ambiance que Paul invite d'abord équipage et passagers à prendre de la nourriture : leur salut en dépend et, s'ils la prennent, «nul (d'entre vous) ne perdra un cheveu de sa tête». Paul reprend pour ces païens la promesse de Jésus à ses disciples (cf. *Luc*, 21, 18 ; 12, 7). Puis il accomplit la fraction du pain en des termes qui rappellent expressément ceux de la Cène : « Il prit du pain, rendit grâces à Dieu devant tous, le rompit » (v. 35 = *Luc*, 22, 19). Seul manque le dernier terme : « Il le leur donna » ; au lieu de ces mots, Luc nous montre Paul mangeant, puis les passagers reprenant courage

---

8. Les commentateurs (cf. Haenchen) soulignent la place prédominante accordée par Luc à Paul sur ce navire romain, au point qu'il semble avoir l'initiative.

et prenant aussi de la nourriture. A-t-il voulu éviter de faire participer des païens à un geste chrétien ? En tout cas, déjà sur ce navire en perdition dans la nuit, des païens sont promis au salut lié à la fraction du pain. C'est le prisonnier, impuissant et faible, qui apporte le salut à ces représentants d'un maître qui se prétend Seigneur et Sauveur ! Luc ne souligne pas simplement la protection divine qui entoure les messagers de l'Evangile, mais il montre que le missionnaire chrétien, par sa parole et par ses gestes, ceux qui viennent du Christ, est principe du salut pour le monde païen lui-même. C'est tout le programme du dernier voyage de Paul aux extrémités de la terre.

Cette troisième scène nous achemine à une identification de la fraction du pain de Jérusalem et de Troas avec la Cène. Avant d'aborder cette question, relevons d'autres allusions possibles dans les *Actes* à cette nourriture du salut.

Deux allusions eucharistiques

A Philippes, Paul et Silas connaissent l'épreuve de la persécution à cause de la voie du salut qu'ils proclament. Ils sont emprisonnés, mais Dieu les protège et les délivre. Cette scène de *protection divine* débouche sur la conversion et le baptême du geôlier : ainsi les missionnaires, au cœur même de l'épreuve, apportent le salut à celui qui voulait se donner la mort (16, 27- 28). Le geôlier demande la lumière en se jetant aux pieds de Paul : « Que me faut-il faire pour être sauvé ? » Après l'enseignement et le baptême, la *table* est dressée dans la maison (v. 34). De quelle table s'agit-il? En *Actes* 6, 2, il s'agit de repas communautaires, qui n'excluent sans doute pas la fraction du pain. Mais nous pouvons penser de manière plus précise à 2, 46, en donnant au mot table le sens que Paul lui confère en *1 Cor.*, 10, 21. L'atmosphère du récit nous y autorise : la lumière qui jaillit dans la nuit ; l'heure de minuit (cf. 20, 7), où Paul et Silas en prière chantent les louanges de Dieu (cf. 2, 42. 47) ; la joie qui accompagne cette conversion et cette table (cf. 2, 46). Il semble que l'Eglise de Dieu, par

la parole apostolique et la fraction du pain, se soit déplacée de Jérusalem dans la geôle de Philippes avant d'atteindre la chambre haute de Troas et le navire en perdition.

Revenons sur un texte qui, de soi, ne semblait nullement évoquer une nourriture autre qu'ordinaire. Après la révélation sur la route de Damas et le recouvrement de sa vue, Paul est baptisé. Il prend de la nourriture et ses forces lui reviennent (9, 19). Remarquons que l'expression « prendre de la nourriture » est la même (ou peu s'en faut) qu'en 2, 46 et en 27, 33-36 et qu'on ne la retrouve pas ailleurs en *Luc - Actes.* Mais il faut surtout souligner ici le même rapport qui existe entre Baptême-nourriture qu'entre Baptême-table en 16,34. Luc a certainement beaucoup d'intérêt pour l'initiation chrétienne (cf. 8, 26 s.) : elle s'achève dans la fraction du pain, comme le montre déjà le contexte du chap. 2, où conversion et Baptême culminent dans la description de la vie de l'Eglise avec la fraction du pain. Mais, s'il s'agit d'initiation chrétienne, ne sommes-nous pas dans un contexte eucharistique ? Le problème de la signification de la fraction du pain surgit donc à chaque pas que nous avons fait.

Sens de la fraction du pain

Il faut discerner d'emblée deux niveaux possibles de lecture de ces textes : celui que nous pouvons atteindre immédiatement et qui nous livre la portée que Luc a voulu donner aux mots ; celui que nous pouvons tenter de reconstituer au-delà du rédacteur dans les sources ou traditions qu'il utilise[9]. Un certain décalage peut exister entre ces différents plans, sans qu'il trahisse une rupture, mais simplement un développement.

Que veut exprimer Luc par ce terme de «fraction du pain»? Est-ce le même repas que celui célébré par Jésus « la nuit où il fut livré » ou s'agit-il d'un tout autre repas, la table communautaire des premières Eglises ? Partons du vocabulaire. Seul

---

9. Cf. les études d'E. TROCME, *Le Livre des Actes et l'histoire*, Paris, 1957 et de J. DUPONT, *Les sources du Livre des Actes*, Bruges, 1960.

parmi les auteurs du Nouveau Testament, Luc emploie le substantif « fraction du pain »[10] : 2, 42 nous reporte au récit d'Emmaüs, où Jésus se fait reconnaître par les deux disciples à la fraction du pain (*Luc*, 24, 35). Cependant, par lui-même, ce récit n'éclaire guère l'expression : il peut s'agir d'un geste caractéristique du comportement de Jésus ou de la fraction de la Cène. Le verbe « rompre le pain » est employé plus souvent : outre l'apparition pascale, on le retrouve dans le miracle des pains (9, 16) et dans le récit de la Cène (22, 19). Dans ces deux derniers contextes, Luc suit la tradition synoptique et utilise un langage commun à la tradition. Or en tous ces cas, Luc reprend un schème que nous avons repéré en *Actes*, 27, 35 : « Ayant pris (les ou) le pain, il bénit (ou rendit grâces), le rompit et le donna » (*Luc*, 9, 16 ; 22, 19 ; 24, 30). Le rapprochement de ces textes nous conduit à conclure que Luc donne une signification technique à cette expression de « fraction du pain » : ce repas s'identifie pour lui à la Cène. Entre le dernier repas de Jésus, la fraction du pain de Jérusalem et celle des Eglises du monde gréco-romain, il y a continuité d'une tradition, celle qu'il évoque en son prologue (*Luc*, 1, 1-4). Quant au miracle des pains, il est la préfiguration de l'œuvre salvifique de Jésus en faveur des foules : les disciples y sont les intermédiaires entre Jésus et les foules, comme dans les *Actes* les missionnaires achèvent la proclamation de l'Evangile sur la fraction du pain.

Mais Luc n'interprète-t-il pas une *tradition* assez différente, où la « fraction du pain » désignait des repas communautaires différents de l'Eucharistie rapportée par Paul et le récit synoptique de la Cène ? Le problème des sources de Luc (concernant l'Eglise de Jérusalem et la section-nous qui comprend 20, 7-11 et 27, 9 s.) demeure controversé et difficile à résoudre. Luc est certainement tributaire du milieu missionnaire hellénistique et des Eglises pauliniennes, mais ceci n'ex-

---

10. Ce n'est pas nécessairement la création de Luc : l'expression peut lui venir de la langue chrétienne, comme l'abstrait « communion ».

clut pas un accès plus direct à des traditions remontant aux Eglises de Judée. Il est impossible d'entrer dans les détails de cette question, mais on peut retenir les éléments suivants avec nombre d'exégètes.

Tout d'abord, l'expression même de « fraction du pain » nous reporte à un milieu juif (le milieu grec ne connaît pas cet usage !). Dans ce milieu, le terme désigne non seulement l'action de briser la galette, mais le repas lui-même qui comporte, en son début, une bénédiction sur le pain. On ne peut donc exclure de l'expression l'usage d'une ou plusieurs coupes de vin. Le repas juif, imprégné d'atmosphère religieuse, comporte à la fois le pain et le vin[11]. En *Actes*, 2, 46, la joie évoque peut-être l'usage du vin (cf. vv. 13.15 !).

Par ailleurs, la tradition de 1 *Cor.*, 11, 23 s. nous reporte aux récits synoptiques de la Cène et ces derniers, on l'a montré[12], contiennent des sémitismes qui nous reportent au milieu palestinien. Les traditions qui affleurent derrière le récit de *Luc*, 22, 14-20 ne permettent pas d'opposer une fraction du pain orientée uniquement vers l'attente du Jour du Seigneur et un repas-mémorial de la mort sacrificielle du Christ. Ce récit et, à un moindre degré, celui de *Marc - Matth.*, est à la fois une interprétation du martyre du Serviteur et une annonce eschatologique du banquet du Règne[13].

La fraction du pain des *Actes* se comprend au mieux dans cette situation. Elle est certes, et surtout dans une communauté encore polarisée par la proximité de la venue glorieuse du Seigneur, orientée vers l'eschatologie future. Mais cette attente qui marque les assemblées chrétiennes repose en même temps sur une eschatologie réalisée : la foi dans le Christ ressuscité, gage du pardon des péchés. La fraction du pain pou-

11. Cf. J. DELORME, « La Cène et la Pâque dans le N.T. », *Lumière et Vie*, n° 31, p. 10-12 et p. 40 (à propos de Qumrân).

12. En particulier, J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 3 Aufl., 1960, p. 65 s.

13. Cf. les travaux de H. SCHUERMANN résumés dans *Le récit de la dernière Cène*, Le Puy-Lyon, 1966.

vait-elle être vécue en faisant abstraction du kérygme lui-même, qui ne dissocie la Parousie ni de la glorification qui en est le gage ni de la résurrection des morts? Il est significatif que Luc situe la première mention de la fraction après l'Evangile-programme de Pentecôte et dans la coulée de l'appel à la conversion et au Baptême. Il faut maintenant essayer de ressaisir la signification de la fraction du pain dans l'ensemble de la vision qui anime le livre des *Actes* et le premier volume.

II. LA FRACTION DU PAIN DANS LE TEMPS DE L'ÉGLISE

Le contexte de la fraction du pain dans les Actes

Nous avons déjà repéré la place que Luc assigne aux trois mentions de la fraction du pain. La première se situe dans une section initiale consacrée à ce que l'on a pu appeler « L'Evangile de l'enfance de l'Eglise »[14]. Après avoir montré comment l'Eglise est rassemblée par la puissance de l'Evangile, témoignage rendu à l'accomplissement du dessein salvifique dans la croix et la résurrection de Jésus, Luc manifeste les pôles autour desquels l'unité de la communauté se construit : enseignement, fraction du pain et prières, communion des cœurs allant jusqu'au partage des biens. La fraction du pain appartient donc aux structures fondamentales de la première Eglise, mère et modèle de toutes les autres. En effet, une fois dépassée l'étape de Jérusalem, la fraction du pain demeure présente aux autres étapes. Paul est agrégé à l'Eglise de Damas par le Baptême et la nourriture qui donne la force du témoignage. A son tour, il agrège à l'Eglise le geôlier de Philippes et sa maison par le Baptême et la « table » du Seigneur. Mais c'est surtout le dernier voyage missionnaire, celui qui déploie toute la virtualité universelle du dessein du salut, qui est encadré par la fraction du pain. A Troas, lors de la Pâque, là même où il avait entendu l'appel du Macédonien (cf. 16, 9), Paul célè-

---

14. J.-P. CHARLIER, *L'Evangile de l'enfance de l'Eglise,* Bruxelles, 1966. L'auteur arrête cet « Evangile » à *Actes* 2, 13 : une telle coupure semble arbitraire.

bre la fraction du pain et peut en éprouver la puissance au moment où il vient de décider de voir Rome et où commence son chemin du Calvaire, sur lequel l'attendent chaînes et épreuves. Sur le navire qui l'emmène vers Rome, après avoir porté témoignage à Jérusalem, au sein même de la tempête qui menace d'emporter son œuvre, il proclame encore que le salut ne peut venir que de Dieu par cette nourriture. Et déjà les païens semblent avoir part à la force que donne la fraction du pain. La fraction du pain se trouve donc au cœur de la « communion » qu'est toute Eglise de Dieu, mais aussi à la source et au terme de la mission universelle. La mission ne peut se concevoir sans que la puissance salvifique qui s'est manifestée à Jérusalem dans la croix et la résurrection du Christ éclate à la fois par l'Evangile et la fraction du pain, partout où peut être proclamé le témoignage et dressée la table, que ce soit une chambre haute, la maison du geôlier ou un navire romain.

Nous pouvons essayer d'expliciter et d'éprouver cette vision en faisant appel aux *données du premier volume* de Luc, qui prépare le deuxième et qui est éclairé par lui. Nous avons vu que l'Evangile retient trois fractions : celle du miracle des pains, qui se situe dans un contexte missionnaire ; celle de la Cène, qui fait de l'Eucharistie une présence orientée vers un accomplissement du banquet eschatologique ; celle d'Emmaüs, où la reconnaissance du Christ vivant vient prendre le relais d'une autre présence. Un clivage se réalise entre le premier et le deuxième volume : après l'annonce du Règne et dans le temps qui sépare encore de la venue glorieuse du Seigneur, le temps de l'Eglise prend consistance. De ce fait, la présence du Christ prend une autre forme, celle de l'Esprit qui est donné à l'Eglise et dont l'expérience, pour Luc, est avant tout ecclésiale[15]. C'est dans cette perspective que la fraction du pain prend toute sa signification.

---

15. On s'inspire ici de l'étude fondamentale de H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit,* Tübingen, 1960 ; de S. BROWN, *Apostasy and Perseverance in the theology of Luke*, Rome, 1969 et de divers travaux du Père A. George.

Fraction du pain et venue du Royaume

Au temps de Jésus, succède celui de l'Eglise, mais ce temps de l'Esprit aspire lui-même à la venue glorieuse du Seigneur. En faisant ainsi place au temps de l'Eglise, on a dit que Luc transformait l'eschatologie en « histoire du salut ». Il faut plutôt reconnaître qu'il intègre l'histoire dans une perspective eschatologique. Quelle est la portée de la fraction du pain dans cette vision ? Le récit de la Cène va nous l'indiquer. Les vv. 15-18 au chapitre 22 orientent le dernier repas de Jésus vers le Règne à venir. Par cette Pâque et cette coupe, les disciples sont renvoyés vers le banquet définitif où le Royaume sera consommé (cf. 13, 28-29 ; 14, 15 s. ; 19, 11 s.). Mais les vv. 19-20 ramènent à une réalité présente : la mort du Serviteur comme inauguration de la nouvelle Alliance. C'est pourquoi l'exemple du Serviteur est proposé comme modèle aux chefs de communautés (vv. 24-27) et le temps qui commence (« maintenant ») est prédit comme celui de l'épreuve et de la contestation pour le missionnaire (vv. 35-38)[16].

L'Eglise que Luc dépeint dans les *Actes* est traversée par ce regard sur le présent et l'avenir. La venue glorieuse du Seigneur demeure au terme de son espérance : la résurrection est bien l'accomplissement de cette espérance, mais dans la mesure où elle garantit le jugement et la résurrection des morts (cf. 3, 20-21 ; 10, 42 ; 17, 31 ; 23, 6 ; 24, 21 ; 26, 6-8). Mais cette venue n'est une promesse qu'à cause du don de Dieu dans le Christ : la rémission des péchés et l'effusion de l'Esprit. Dans ce présent, proclamé par le témoignage apostolique, le futur est déjà commencé.

Sur cette perspective d'une eschatologie en voie de réalisation, les passages kérygmatiques sont explicites. Il n'en va pas de même quand il s'agit de la fraction du pain, mais c'est dans ce contexte qu'elle doit être évaluée. D'une part, nous l'avons vu à propos de la joie, elle conserve une orientation vers le banquet du Règne à venir : c'est au cours de cette

16. Cf. H. SCHUERMANN, *op. cit.*

assemblée que les croyants devaient vivre le plus intensément le «Viens, Seigneur Jésus!» (cf. 1 *Cor.*, 11, 26 ; 16, 22; *Apoc.*, 22, 17.20). D'autre part, les contextes où la fraction du pain est évoquée en rapport étroit avec le salut nous invitent à voir en elle la puissance du Christ à l'œuvre en faveur des pécheurs et, en définitive, de tous les hommes. Le « miracle » pascal du passage de la mort à la vie s'étend par l'Evangile et le sacrement au monde entier depuis Jérusalem jusqu'aux extrémités de la terre. Et cette force est incoercible. Ni la persécution ni l'épreuve ne sauraient la contenir : bien plus, au sein de la contestation, le missionnaire proclame la force de Dieu par son témoignage et cette table dressée pour le salut. Ce n'est pourtant pas une puissance qui opère de manière magique ou fataliste : elle requiert une réponse à l'appel du missionnaire et un enseignement reçu par le catéchumène (16, 31-32) ou le baptisé (2, 42 ; 20, 7. 11). L'admirable pédagogie de la christophanie aux deux disciples d'Emmaüs met en valeur cette ordonnance de la parole à la fraction du pain dans la conversion chrétienne qui débouche sur la reconnaissance plénière[17].

Fraction du pain et présence du Christ ressuscité

L'Evangile n'achève pas sa course avec la disparition de Jésus ; il continue de croître par le témoignage de l'Eglise. Et le Christ est secrètement agissant dans ce témoignage, en particulier par l'Esprit (1, 8 ; 4, 31 ; 5, 32 ; 8, 29 ; 10, 19 ; 16, 6-7 ; 18, 9 ; 21, 11 ; 23, 11 ; 27, 23)[18]. Toutefois, d'une manière générale, cette présence du Christ prend une autre forme, qu'il s'agit de reconnaître, comme pour les disciples sur la route d'Emmaüs. Dans quelle mesure la fraction du pain est-elle aussi une manifestation de la présence agissante du Christ dans son Eglise ?

Revenons à l'apparition pascale aux deux disciples. Elle renferme un certain nombre de points de contact avec les

17. Cf. J. DUPONT, « Le repas d'Emmaüs », *Lumière et Vie*, n° 31, p. 77-92.

18. Sans compter les visions, les voix et les interventions de l'Ange du Seigneur !

Actes, qui peuvent permettre de répondre à la question concernant la fraction du pain. De part et d'autre, Luc sort du milieu des Douze pour élargir son regard sur les disciples : il s'agit d'une expérience pascale qui s'élargit aux dimensions de l'Eglise et de l'univers, et non plus d'une expérience privilégiée pour les témoins officiels chargés d'assurer les fondements du temps de l'Eglise. Dans le cas d'Emmaüs comme dans celui de Troas, la scène s'actualise dans le temps d'après Pâques avec la mention du « premier jour de la semaine » : Luc généralise cette expérience pascale à celle de chaque dimanche. A Emmaüs, toute l'expérience culmine dans la fraction du pain. C'est également au cours d'un repas que les Apôtres reçoivent la promesse de l'Esprit avant l'enlèvement de Jésus (1, 4). Le repas semble le lieu privilégié où se manifeste la présence du Seigneur à ceux qui croient en lui (cf. encore *Jean*, 21, 9 s.)[19]. De part et d'autre enfin, la fraction du pain est une manifestation plénière au terme d'un cheminement. Ce cheminement chez les disciples d'Emmaüs va de la méprise sur le messianisme de Jésus, qui est en fait une sorte d'incrédulité, à une illumination du regard, en passant par la conversion du cœur provoquée par l'enseignement de Jésus sur les Ecritures. Nous avons vu également que, dans les *Actes*, la fraction du pain suppose, non seulement, l'Evangile qui précède le Baptême, mais un enseignement propre qui l'accompagne elle-même. Ainsi manifeste-t-elle la présence du Seigneur donnant la vie à ses disciples, ponctuant ce que la Parole proclame déjà de manière efficace. Elle est en quelque sorte le point culminant de l'Evangile.

L'apparition sur la route d'Emmaüs est le point de clivage entre deux expériences. Avant la Passion, la communauté des Douze est appelée à suivre Jésus, à marcher derrière lui sur la voie qu'il prend, en se dépouillant de ses biens, en accueillant son enseignement, en portant sa croix, en partageant ses

19. Il faut tenir compte de l'histoire de la tradition des christophanies pascales pour apprécier ce thème du repas, qui est très différent des preuves que Jésus donne en *Luc*, 24, 41-43 (qui ne sont pas un véritable repas).

épreuves. Ces appels s'adressent directement à ceux qui ont choisi d'être avec le Christ les serviteurs de la venue du Règne : ils ont part au Règne parce qu'ils sont demeurés constamment avec Jésus dans ses épreuves pour l'inauguration du Règne. C'est la promesse que Jésus leur confie en leur laissant le mémorial de son service (*Luc,* 22, 28-30). Après la Résurrection, la communauté devient progressivement l'Eglise universelle. Tous sont appelés à suivre la voie du Christ (au point que le mouvement chrétien s'appelle la Voie : cf. *Actes,* 9, 2 ; 16, 17 ; 18, 25-26 ; 19, 9. 23 ; 22, 4 ; 24, 14. 22). Le chrétien doit être disciple d'une autre manière : en entrant dans l'Eglise. C'est dans la communauté qu'il accueille l'enseignement du Christ, en recevant celui des témoins ; qu'il vit de la nourriture du salut, en rompant le pain ; qu'il se dépouille pour ses frères, en accomplissant le commandement de l'amour. Dans cette « communion » autour de ces pôles, le rapport de disciple au Seigneur s'universalise et devient susceptible d'être vécu jusqu'aux extrémités de la terre. Ainsi la fraction du pain apparaît liée intimement à un temps de l'Eglise où la présence du Christ s'expérimente à la fois dans un don, celui de la vie eschatologique, et une exigence, celui de la communion fraternelle.

III. DE L'ÉGLISE DE LUC A LA NÔTRE

Il était risqué de lire le livre des *Actes* avec les yeux de son rédacteur : Luc n'est guère bavard sur ce qu'il entend par fraction du pain et il ne met pas de rapport explicite entre cette réalité et sa vision ecclésiale. Il fallait établir des ponts là où il n'en jetait guère : entre les différents textes, d'une part, et entre ces passages et sa théologie, d'autre part. Cette tentative demeure donc conjecturale. Elle apparaîtra moins fragile dans la mesure où elle aura permis d'apercevoir des cohérences internes entre des aspects majeurs de la vision évangélique des deux livres de Luc.

Nous avons perçu, chemin faisant avec le rédacteur, que sa visée principale est de faire découvrir à son destinataire la solidité de la tradition vivante pour sa foi et sa vie. Toute

lecture de la Parole de Dieu doit en venir là : que signifie cette vision de Luc pour ma propre expérience de la fraction du pain ?

La réponse est d'autant plus malaisée que, posée en ces termes, la question n'est pas adéquate. C'est toute l'expérience ecclésiale, celle du Nouveau Testament et celle qui suit l'Eglise apostolique, qui m'interpelle. Essayons, du moins, dans les limites de ces quelques notes, de reprendre quelques aspects plus caractéristiques de la vision lucanienne.

La signification de la fraction du pain demeure avant tout *eschatologique*. Elle proclame à l'Eglise que ni son origine ni sa fin ne lui appartiennent : elle n'émerge point du monde ; elle est le signe du Règne déjà inauguré par la résurrection du Christ et qui sera consommé dans sa Parousie. Mais par elle l'eschatologie devient histoire du salut : c'est dans une « communion », qui des cœurs va jusqu'aux biens partagés, que le Seigneur manifeste sa présence dans un monde renouvelé. Si la fraction du pain est don, elle est aussi exigence, encore que Luc mette moins l'accent que Paul sur l'exigence qui jaillit de la « communion ».

La fraction du pain est, avant tout, une réalité *ecclésiale*, perceptible pour ceux qui ont entendu l'Evangile dans la foi et sont entrés dans l'Eglise par le Baptême. Mais Luc aime à la présenter comme étroitement liée à la fonction *missionnaire* de Paul. L'Eglise en mission dans le monde puise sa force dans la fraction du pain qu'elle célèbre, car cette puissance ne va pas simplement à la construction d'un monde, mais à son salut qui passe les aspirations du cœur de l'homme. L'Eglise en mission regarde en avant vers la fraction du pain qu'elle appelle déjà tous les hommes à célébrer. C'est en effet à cette « communion » qu'elle aspire : celle d'une vie qui vient du Seigneur, mais qui s'inscrit, pour sa vérité même, jusque dans le partage des biens et la transformation des rapports entre les hommes au point qu'ils puissent, en vérité, s'appeler frères.

La Tourette Bernard TRÉMEL, o. p.

LES DISQUES

Messe au Campus

En enregistrant la *Messe au Campus* (UNIDISC UD 30.1675), les étudiants de l'Institut National des Sciences Appliquées de Lyon-Villeurbanne, ont voulu présenter un témoignage de leur recherche liturgique. La première face du disque propose un « Kyrie-prière universelle », un « Gloria », un « Offertoire » et un « Agnus Dei », la seconde, un « Canon ».

Notre but était moins de présenter des pièces directement transposables que de proposer un ensemble apte à promouvoir une réflexion et une recherche. C'est ce que nous voudrions éclairer ici par quelques remarques au sujet du langage, de la composition liturgique et de la participation.

La recherche d'un nouveau langage liturgique se situe aujourd'hui au double niveau de la parole et de la musique. On est passé du latin à notre langue maternelle ; de nombreux chants ont été composés pour prendre peu à peu la relève et du Grégorien et de nos vieux cantiques, mais voici que depuis quelques années un nouveau mouvement se dessine, improprement appelé le « Jazz pour Dieu » ou « Musique rythmique », les deux dénominations étant aussi malheureuses l'une que l'autre.

Dans les deux cas, il s'agit de trouver un langage plus proche que naguère de celui que nous employons et que nous entendons à longueur de journée. La recherche ne fait que commencer et les écueils sont nombreux. Trop souvent, en effet, on s'est contenté de remplacer du latin par du français, quand ce n'était pas des mots latins par des mots français, et une musique par une autre.

Pour ne prendre que quelques exemples, les expressions «Prends pitié de nous » ou « Vraiment il est juste et bon... » n'appartiennent pas plus à notre langue que nombre de mélodies plus ou moins doucereuses, officielles ou non ; tout cela ne passe l'antenne qu'à l'occasion des émissions religieuses, ne s'emploie qu'à l'Eglise et ne se vend qu'à la clientèle des disquaires religieux.

En d'autres termes, nous avons vécu une étape importante qui était celle de la traduction, mais le risque est grand de s'en tenir là et de voir se développer un nouveau langage liturgique qui, pour être plus français et plus actuel, n'en demeure pas moins à côté de celui de notre temps. La tentation est d'autant plus grande que la transition a été douce et que les chrétiens sont toujours bon public dès qu'ils ont franchi la porte d'une église.

Dans la *Messe au Campus,* la recherche n'a été poursuivie qu'à moitié, au niveau de la musique et des seules paroles qui n'appartenaient pas aux traductions officielles : intentions du Kyrie et interventions du soliste au cours du Canon. Les auditeurs ne manqueront pas de percevoir le hiatus qui en est résulté entre musique et paroles, et de deviner par là-même les difficultés rencontrées par les réalisateurs.

La pochette du disque mentionne le fait qu'en cours de répétition le groupe avait dû renoncer à dire in extenso « Seigneur, je ne suis pas digne de te recevoir, mais dis seulement une parole... » entre les deux chants de l'« Agneau de Dieu » ; la phrase et sa diction déjà traditionnelle, dont ils ne parvenaient pas à se dégager pleinement, juraient dans le contexte. Ceci est encore plus vrai pour le Canon, sur lequel nous reviendrons plus loin ; la traduction, peu française, peu nerveuse et peu euphonique, même si nous commençons à ne plus y prêter attention, rencontre mal une musique au rythme accentué. Plusieurs dans le groupe liturgique se sont essayés à dire ce Canon sur un rythme et un ton plus actuels : ils ont tous renoncé devant la difficulté. Or la chose leur était plus aisée en employant une traduction refaite, moins asservie à la structure et aux termes de la langue latine.

Le ton et le style des intentions du Kyrie ne sont pas allés sans soulever des critiques, même à l'intérieur du groupe. Ce n'est pas un langage universel, mais celui d'étudiants, futurs ingénieurs et vivant en campus. Ils ne voulaient, par ailleurs, à aucun prix, des intentions déjà traditionnelles de trop de nos « Prières Universelles », si nuancées qu'elles n'ont plus guère de sens, et si longues qu'on oublie le début de la phrase avant d'arriver à la fin.

La langue d'une communauté d'étudiants n'est pas celle de toutes les paroisses ; on peut le déplorer en regrettant le temps où le latin était une langue liturgique universelle. Peut-être est-il nécessaire de passer par de tels langages particularisés avant d'en arriver à un français authentiquement liturgique ; nous ne pensons pas que la phase actuelle de traduction, trop proche du latin, puisse un jour tenir ce rôle.

Les difficultés s'accroissent encore lorsque nous passons du langage à la musique. Celle du disque a représenté pour le groupe

une étape déjà partiellement dépassée. Composée par un étudiant, elle a l'avantage d'être plus proche que d'autres de ce que nous avons coutume d'entendre ; on n'hésitait pas à l'écouter dans le « Campus » alors que d'autres chants liturgiques auraient soulevé un tollé et il est significatif que depuis le début de ces recherches la communauté ait pratiquement abandonné tout son ancien répertoire liturgique.

En ce domaine, nous voudrions en finir par une remarque que nous n'aurons malheureusement pas le temps de développer ici : qu'il s'agisse de la musique ou des paroles, la recherche exige beaucoup de travail, et trop souvent dans l'Eglise d'aujourd'hui elle n'existe pas, ou nous ne lui consacrons pas assez de temps. Il ne suffit pas de remplacer le grand orgue par une batterie ou un orchestre plus ou moins « jazz », ni de démarquer le trésor des « *spirituals* ». Trop souvent, on s'est contenté de remplacer une musique par une autre, et des mots par des autres : c'est un procédé nécessaire, mais la première phase de traduction doit s'ouvrir sur une seconde étape de création.

La deuxième question posée par la *Messe au Campus* est celle de la composition, ou de la dramatique liturgique. Trop fréquemment nos messes, dans un respect plus ou moins scupuleux des rubriques, sont une mosaïque de pièces rapportées, souvent de genres très différents et il y a de quoi se perdre dans une telle juxtaposition de séquences hétérogènes.

C'est pourquoi nous avons enregistré un Canon et non pas une Préface suivie d'un Sanctus, d'une acclamation d'Anamnèse et d'une Doxologie. Il arrive même que ces quatre pièces ne soient pas de même style.

Une telle recherche pour l'expression du Canon de la messe nous a été dictée par la vie même de la communauté. Elle se réclame par ailleurs de la tradition liturgique. Trop souvent, au cours des messes, la grande prière eucharistique restait le « parent pauvre ». Elle représentait une sorte de « creux expessif » entre la liturgie de la Parole et le rite de communion. Le respect du « Mystère » ne suffit pas à justifier une telle différence de traitement.

Si, à notre connaissance, le Canon de la *Messe au Campus* a été le premier à être édité en français, il est loin d'être un exemple isolé : la recherche se développe spécialement en France et en Hollande. La communauté de l'I.N.S.A. a essayé d'autres formules, faisant appel tantôt au chant, tantôt à l'acclamation vocale, mais elle s'est toujours heurtée aux difficultés de langage signalées plus haut : le célébrant peine à placer son texte en accord avec l'orchestre ou, si l'on veut parvenir à de véritables acclamations d'assemblée, on est obligé d'écrire des formules à côté desquelles jure la langue peu nerveuse de nos traductions officielles.

Quatre acteurs s'expriment dans le Canon enregistré : le célébrant, l'orchestre, le soliste et l'assemblée. La parole parlée revient au seul célébrant, pour que soit bien souligné son ministère propre : tandis qu'il proclame le Canon III, l'orchestre, de son côté, ne cesse d'improviser. A la fin de chaque prière, le soliste aussi improvise musicalement sur un verset résumant la prière qui vient d'être dite, et l'assemblée lui répond toujours par la même acclamation, l'hosanna du Sanctus, (exception faite pour celle qui suit la consécration, l'assemblée commençant par répéter les acclamations du soliste, avant de reprendre l'hosanna).

Dans l'esprit du groupe liturgique de l'I.N.S.A., l'orchestre est, à proprement parler, acteur et non simplement accompagnateur discret (rôle mineur auquel certains voudraient encore le limiter de nos jours). En effet, il ne se contente pas d'assurer la continuité tonale et rythmique nécessaires pour permettre des reprises fréquentes de l'assemblée ; en son absence, des redémarrages aussi fréquents seraient impossibles sans créer des ruptures dans le développement de la prière. L'orchestre possède aussi un rôle proprement créateur. Les musiciens improvisent à tour de rôle sur chacune des prières du célébrant réparties selon un choix bien délibéré ; c'est ainsi que, pendant le récit de l'Institution, l'improvisation revient au bassiste.

Il reste deux remarques à faire sur la réalisation du disque : l'enregistrement a eu lieu en studio, en dehors d'une messe et, par ailleurs, la musique enregistrée ne se prête pas aux différences d'amplitude toujours vécues en direct. Deux conséquences en ont résulté : positivement, l'équilibre célébrant-orchestre est ici bien meilleur qu'en direct où, malgré les efforts portés sur la sonorisation, l'orchestre a toujours tendance à couvrir la voix du célébrant. Mais, négativement, le disque laisse une impression de monotonie et de platitude, alors qu'au cours d'une messe c'est tout l'ensemble qui entre progressivement dans le rythme : non seulement les acclamations vont s'amplifiant, mais une véritable dramatique se crée et son mouvement rejaillit autant sur le célébrant, l'orchestre et le soliste que sur l'assemblée.

Faut-il dire, en terminant ce second point, que le Canon rythmé a eu une conséquence inattendue mais révélatrice pour le groupe liturgique de l'I.N.S.A. La même communauté qui autrefois demandait à ce groupe de travailler une prière eucharistique qu'elle estimait trop pauvre et trop peu expressive, lui a demandé ensuite de retravailler la liturgie de la Parole, qui dorénavant paraissait trop souvent décousue et faite de pièces rapportées. En ce domaine il y a encore beaucoup à chercher pour que la double eucharistie de la Parole et du Pain soit vraiment exprimée et exprimée comme Eucharistie ; or, trop souvent, la liturgie de la Parole ne s'est conçue au mieux que d'une manière catéchétique.

En parlant des « acteurs » du Canon, nous avons abordé le troisième thème : la participation dans une assemblée liturgique. La structure même du Canon a pu laisser croire que, pour le groupe de l'I.N.S.A., la participation de l'assemblée signifiait avant tout chant ou acclamation, et certains n'ont pas manqué de faire remarquer qu'au cours de telles messes il ne devait guère rester de place pour le silence.

En réalité, prétendre que la participation liturgique exige parole, chant, cri ou geste, semble une erreur trop souvent répandue à l'heure actuelle. Le disque l'illustre par la pièce qui porte le nom d'Offertoire, mais qui, en d'autres circonstances, aurait pu être une secrète ou une postcommunion ; l'improvisation du batteur, avec son introduction et sa conclusion, est réellement une prière, et il y a réellement communion de l'assemblée, donc participation à cette prière.

Il n'y a d'ailleurs rien d'original ni de nouveau à cela. Il suffit de sortir de nos Eglises pour rencontrer de telles expériences de communion dans tous les domaines d'expression artistique. D'autre part, en ce qui concerne la tradition liturgique elle-même, la batterie n'a fait ici que remplacer l'orgue, le chœur ou les solistes d'autrefois. Une mode récente les a chassés de nos offices. Sans doute était-il facile d'invoquer le culte en esprit et en vérité contre tout risque de concert : il n'est pas sûr qu'avec l'art ce ne soit pas aussi la contemplation qui se soit trouvée bannie de notre liturgie.

Après avoir parlé du solo de la batterie, il faudrait faire un retour en arrière et reprendre ici, en partie, ce qui a été dit à propos du Canon et de l'ensemble des pièces enregistrées : la participation ne sera jamais le fruit d'une confusion pure et simple des rôles et des ministères respectifs : l'assemblée n'est pas le célébrant et *vice versa.* L'expérience de l'I.N.S.A. a montré aussi que la participation exigeait des moyens, des intermédiaires ou mieux des médiateurs qu'il s'agisse ici de l'orchestre, du soliste ou de la chorale ; ce sont des conditions d'expression et de participation qui se retrouvent partout en dehors de notre liturgie et qui font partie de la Tradition de l'Eglise. N'avons-nous pas été tentés de l'oublier trop facilement ?

Mais en posant la question de la participation, le solo du batteur pose une autre question qui pourrait servir de conclusion ouverte à nos réflexions car elle rejoint ce que nous disions précédemment sur le langage. Il ne suffira jamais de remplacer des mots par d'autres, une musique par une autre, ni même d'arriver à une cohérence totale; la communion d'une assemblée se vit par delà les mots comme par delà les musiques. Selon cette perspective, la recherche artistique actuelle semble frayer de nombreuses voies : dans nos églises, nous sommes encore loin d'avoir utilisé toutes les possibilités qu'elle nous offre, même avec la *Messe au Campus,* qui, pour le groupe liturgique de l'I.N.S.A., n'a été qu'une étape dans cette direction.

Denis PERROT

COURRIER

Les lettres et remarques reçues après la parution de notre numéro 92, « Israël et la conscience chrétienne », ont été relativement nombreuses. Elles vont, comme on pouvait s'y attendre, en des sens divers. En remerciant tous les lecteurs qui ont pris la peine de nous écrire, nous regroupons ici les principales interventions sous deux chefs principaux : à propos de l'article du P. Cren, à propos de l'artiele du P. Dubois. Nous les faisons précéder d'une brève section consacrée à un point plus mineur.

I. A propos de l'article de l'abbé Hruby

Monsieur Etienne Krotky (Beyrouth) écrit :

Je viens de lire le nº 92 de *Lumière et Vie*. Je l'ai beaucoup apprécié et il m'a fait profondément réfléchir. Je viens d'ailleurs de faire un séjour de dix ans en Israël. Mais page 66, il y a deux lignes (« Pendant la dernière guerre, deux prélats, NN. SS. Hlinka et Tiso, furent successivement à la tête du gouvernement fantoche de Slovaquie... ») au sujet desquelles je voudrais vous faire part des observations suivantes :

1) L'auteur s'est gravement trompé en deux choses : Mgr Hlinka étant mort en 1938, il n'est pas question de lui faire faire quelque chose durant la deuxième guerre mondiale ; puis il n'a jamais été à la tête du gouvernement de l'Etat slovaque, car cet Etat n'a été constitué qu'en 1939.

2) L'épithète de « fantoche » attribué au gouvernement de Slovaquie est assez gratuite et offensante pour beaucoup de Slovaques, sinon pour tous (...).

Je suis sûr, M. le directeur, qu'à présent vous regrettez tout comme moi qu'il ait pu se glisser, dans ce numéro, quelque chose qui a froissé la susceptibilité d'un lecteur slovaque (...). Cela ne m'a pas empêché d'apprécier le reste de ce cahier ainsi que je vous l'ai dit au début (...).

L'abbé Hruby répond :

Mon intention n'a certes pas été de blesser la susceptibilité de qui que ce soit, mais aucune fierté nationale, si respectable et si légitime qu'elle soit, ne peut excuser un état de fait. Si j'ai nommé côte à côte

NN. SS. Hlinka et Tiso, je l'ai fait simplement par manque de place. Je sais bien que, du point de vue strictement historique, Hlinka a préparé ce que Tiso, plus tard, a achevé. Ce n'est certes pas pour rien que ce dernier a été pendu après la libération de la Slovaquie. La milice slovaque à la solde des nazis qui, par exemple, surveillait et maltraitait, en 1939-1940, les centaines de juifs enfermés à la « Patronka », à Bratislava (Presbourg), pour ne mentionner qu'un seul fait, portait bien le nom significatif de « Garde Hlinka ».

Ce n'est pas l'endroit de se lancer dans un débat sur le caractère incontestablement « fantoche » du gouvernement slovaque « indépendant » au temps de la dernière guerre. Contrairement à ce que M. Krotky semble croire, je connais bien l'histoire de la Slovaquie et donc aussi la complexité des problèmes dans un pays séculairement opprimé et où l'Eglise catholique a souvent été le dernier soutien de la conscience nationale. Pensons un peu, par analogie, à la Croatie. Mais ce n'est pas une raison d'excuser la connivence manifeste de représentants de cette Eglise avec un système intrinsèquement pervers. En bonne morale chrétienne, la fin ne justifie jamais les moyens, quoique certains puissent penser. Vouloir jouer, à toute occasion, nazis contre marxistes, n'est pas une méthode acceptable. Un prélat catholique, qui serait de connivence avec un régime marxiste coupable des mêmes atrocités que les régimes fascistes pendant la dernière guerre, serait certes aussi condamnable (...).

II. A propos de l'article du P. Cren

M. François Delpech (*Lyon*) *écrit :*

Le numéro 92 de *Lumière et Vie* comporte des textes extrêmement intéressants et utiles (contribution du P. Hruby), mais certains passages me paraissent très contestables, surtout dans l'article du P. Cren intitulé : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec... ».

Tout n'est pas mauvais dans cet article, loin de là. Si j'ai bien compris l'intention de l'auteur, il a voulu réagir contre les préjugés anti-arabes si vivaces dans notre pays et contribuer à la définition d'une attitude nuancée à l'égard du Judaïsme en général et du conflit israélo-arabe en particulier. C'est ainsi qu'il dénonce à très juste titre les vieilles confusions politico-religieuses et rappelle à bon droit que l'Eglise ne peut accorder son soutien inconditionnel à aucun des deux camps. Je suis tout à fait d'accord avec sa conclusion qu'il n'y a pas, qu'il ne saurait y avoir, de politique chrétienne, mais seulement une exigence absolue, qui transcende et qui juge toutes les

politiques, celle de la Justice pour tous. Nous sommes également solidaires des Juifs et des Arabes, position absurde aux yeux du monde, mais la seule admissible pour un disciple de l'Evangile. C'est l'application de la meilleure doctrine traditionnelle, tout le problème étant de la mettre vraiment en pratique.

Ceci posé, on attendrait du P. Cren qu'il distingue soigneusement l'Histoire, la politique et la Foi, et qu'il adopte une attitude compréhensive, ou au moins impartiale, à l'égard des uns et des autres. Or son analyse mêle constamment le passé et le présent, la politique et la religion, et manque singulièrement d'équité dès qu'il s'agit des Juifs et du Judaïsme.

1. *Sur le plan historique,* l'auteur procède par généralisations abusives et présente une image caricaturale d'Israël. Le Judaïsme de l'époque du Christ est condamné avec des formules extrêmement brutales ; et cette condamnation est implicitement étendue, sans autre examen, à toute l'*évolution ultérieure :* « Objectivation possessive de l'Absolu, transformant la grâce de l'élection en privilège orgueilleux et naturel », « nationalisme sacralisé et dominateur », « comportement obsidional » (p. 117-118). C'est oublier que la pensée et la vie juives ont toujours comporté et comportent plus que jamais des courants très différents. Les travaux récents des spécialistes amènent tous à nuancer les jugements sommaires sur les Juifs de l'époque du Christ. Par la suite, Israël n'a cessé de donner au monde des prophètes de paix et d'universalisme, de Rabbi Hillel à Maïmonide, de Benamozegh à Martin Buber.

2. *Sur le plan politique,* le P. Cren a certainement raison de dénoncer l'attitude qui consisterait à bénir la politique israélienne dans un esprit théocratique renouvelé : *gesta Dei per Judaeos.* Mais il fait bon marché de la diversité des positions en Israël et de l'existence d'un courant favorable au dialogue avec les Arabes. Il grossit l'importance des réactions de type strictement clérical, moins fréquentes qu'il ne le craint en Israël, moins encore en France. D'autre part, il n'est pas admissible que la lutte — légitime et nécessaire — contre les préjugés anti-arabes débouche sur une hostilité mal voilée envers Israël, et sur une apologie indistincte du camp adverse. Or l'auteur passe sous silence les appels à la guerre sainte périodiquement répétés par la Ligue Arabe et les excès des méthodes terroristes des Palestiniens, qui ont joué un grand rôle dans le raidissement israélien.

La conclusion de l'article — par ailleurs excellent — du P. Séguillon est plus partiale encore à cet égard. L'attitude juive y est définie comme relevant purement et simplement du « fanatisme » et de « l'exclusivisme jaloux », alors que les Arabes « ne souhaitent

régir Jérusalem que pour la rendre à l'universalité de sa vocation et en faire la terre élue de tous les croyants » (p. 112). C'est oublier que la tolérance, réelle à certaines époques, des autorités musulmanes a connu bien des éclipses. Ces vingt dernières années, les Juifs n'avaient pas accès à leurs Lieux Saints. Les dirigeants israéliens s'efforcent au contraire de garantir la liberté de pèlerinage pour tous les cultes. La condamnation unilatérale du P. Séguillon me paraît donc contraire à la vérité.

D'une manière plus générale, il est évident qu'Israël a commis des fautes. Mais il y a des torts des deux côtés. Il y en a aussi du nôtre. Et nous n'avons pas le droit d'entreprendre une réflexion d'ordre moral et religieux à partir d'analyses insuffisantes, sans purification préalable de l'ensemble des préjugés qui nous préviennent à l'encontre de l'un et l'autre camp, sans aucune exclusive.

3. *Sur le plan de la méthode d'approche des problèmes d'ordre théologique*, le P. Cren n'a sans doute pas tort de demander qu'on tienne compte de toutes les données de l'Ecriture et de la Tradition. Mais lui-même, sous prétexte de ne pas « absolutiser » l'*Epître aux Romains*, la passe pratiquement sous silence et cite de préférence toute une série de textes sévères pour les Juifs, sans examiner sérieusement les circonstances de leur composition. Il esquisse d'autre part une défense embarrassée de la théologie traditionnelle en la matière, ce qui ne laisse pas d'être inquiétant quand on connaît les principaux écrits « *adversus Judaeos* ». Parmi les modernes, il s'appuie surtout sur le P. Benoit et sur ceux qui gardent une attitude méfiante envers le Judaïsme. Par contre, il n'utilise à aucun moment le beau texte de Vatican II qui nous invite à « la connaissance et l'estime mutuelles » et nous offre les premiers éléments d'une re-lecture du mystère d'Israël.

C'est naturellement le droit le plus strict de l'auteur que d'adopter cette position, la question restant ouverte. Mais cela ne lui donne pas le droit de condamner les partisans d'une attitude plus favorable à l'égard du Judaïsme, ni de leur prêter gratuitement des arrière-pensées politiques (surtout si l'on songe à ses propres présupposés historiques, politiques et théologiques : c'est l'histoire de la paille et de la poutre) !

4. *Sur le plan de l'interprétation théologique proprement dite*, les jugements du P. Cren sont souvent sommaires et par trop absolus:

a) A propos du Judaïsme, de la Loi et de la Mission d'Israël, l'auteur parle du « renversement » opéré par l'Evangile (p. 118), voire même d'« abrogation » (p. 126). C'est faire bon marché de la parole du Christ : « Je ne suis pas venu abolir la Loi, mais l'accomplir ».

b) A propos des Juifs eux-mêmes, l'expression « Juifs infidèles », « Israël infidèle », est répétée jusqu'à six fois dans la seule page 127. « Ceux-ci, nous dit-on, ont refusé la Justice de Dieu en refusant, de façon inexcusable, la Parole du Christ » (p. 127). Il n'est pas niable qu'une partie des Juifs ait effectivement refusé le message évangélique. Mais comment, et de quelle autorité, leur refuser toute excuse ? Nous ne disons plus aujourd'hui des Protestants, ni des Musulmans, ni des athées, qu'ils sont infidèles. Ne peut-on dire de même qu'Israël est fidèle à sa manière ? Ne faut-il pas respecter les cheminements mystérieux de la grâce à l'égard des Juifs ?

c) A propos de l'Election, de l'Alliance et du rapport de filiation Israël-Eglise, questions difficiles entre toutes, le P. Cren tranche avec une assurance et un manque de nuances particulièrement excessifs. Les Juifs, considérés en bloc comme pécheurs, auraient été « dépossédés » (p. 119). L'Eglise — et l'Eglise seule — est purement et simplement identifiée au petit reste d'Israël. A la fin des temps, Israël serait « à nouveau élu », pour une Alliance « cette fois éternelle » (p. 119). Or saint Paul est formel : « Dieu n'a pas rejeté son Peuple » ; « les dons de Dieu sont sans repentance » (*Rom.*, 11). Et la Déclaration conciliaire le répète avec force : « S'il est vrai que l'Eglise est le nouveau Peuple de Dieu, les Juifs ne doivent pas être présentés comme réprouvés par Dieu, ni maudits, comme si cela découlait de la Sainte Ecriture ». Il ne faut pas oublier d'autre part que l'Eglise, en marche vers la perfection en Jésus-Christ, n'échappe pas au péché en ses membres ; et qu'il faut se garder de condamner autrui pour s'exalter soi-même. Puisque nous croyons que le Rédempteur a fait des Juifs et des Gentils un seul Peuple, ne peut-on dire qu'il n'y a pas transfert, mais développement et élargissement de l'Alliance ? Développement et élargissement voulus par Dieu de toute éternité et à jamais ; freinés, entravés, par les fautes humaines ; mais permis néanmoins par le progrès moral et religieux de toute l'humanité, d'Israël et de l'Eglise au premier chef, mais aussi des Musulmans et des athées : fautes des Juifs charnels, fautes des Chrétiens charnels, fautes des médiocres et des Inquisiteurs de toutes nations ; Foi d'Abraham, Foi des Prophètes et des Apôtres, Foi potentielle de tous les hommes de bonne volonté.

*
* *

Au total, malgré les protestations de l'auteur et certainement contre son intention profonde, il me semble que cet article n'est pas totalement exempt d'un certain triomphalisme catholique et n'échappe pas complètement à un certain antisémitisme politique et théologique. Ce qui montre bien que toute la réflexion chrétienne est à reprendre en ce domaine. Je crains, dans ces conditions, que

le numéro de *Lumière et Vie* ne contribue pas autant qu'il était souhaitable à dissiper les préjugés séculaires.

Les vues défendues ici sont sans aucun doute également contestables. La gravité et la difficulté des questions soulevées mériteraient un meilleur débat.

François DELPECH

M. F. Lovsky (Lons-le-Saunier) écrit :

Le numéro était bien conçu et la lecture m'en a apporté un réel sujet de satisfaction, jusqu'à ce que je parvienne à l'article du P. Cren, profondément décevant. J'y reviendrai.

L'article du P. Gerest est excellent, bien informé (et je sais quelle somme de lectures il y a fallu), clair et complet dans sa brièveté. Il témoigne du désir de ne pas avantager une position au détriment de l'autre. Il se termine plutôt sur une note équilibrant les positions de l'abbé Hruby. Cela permettait, à mon avis, au P. Cren de ne pas se préoccuper d'un souci de diplomatie parfaitement déplacé dans l'exégèse.

Les témoignages sont bons. Plus court, celui du chrétien arabe est très significatif ; et il se situe sur un terrain irrécusable.

L'article de M. Fr. Delpech est excellent. La page 38 n'a qu'un seul tort, c'est d'être si brève et si prudente dans une énonciation que toute connaissance de l'histoire du judaïsme ratifie nécessairement. Je me sens profondément en accord avec les conclusions (bas de la p. 57 et p. 58). Cette prudence de l'historien, qui peut mettre en relief la valeur du sionisme pour les juifs, sans s'y rallier et sans le dénoncer, me paraît exemplaire aussi bien sur le plan politique que sur le plan spirituel.

L'article de l'abbé Hruby est à mon sens très bon, parce qu'il est clair, incisif, loyal, voire passionné ; mais assez aventureux. La question qu'il pose est exacte ; la conclusion, ou les lignes d'une conclusion, sont rapides et trop évidemment philosionistes. Je le dis parce que je souscrirais volontiers à plus d'une de ses remarques. En tout cas, l'exégèse de l'abbé Hruby est beaucoup plus solide que celle du P. Cren.

Je n'ai rien à dire des deux articles suivants. Je regrette que ce ne soit pas un Musulman qui ait écrit — mais l'aurait-on découvert et l'accepterait-il ? — après le rabbin Eisenberg[1]. L'apparent dépouil-

1. Nous avons effectivement cherché sans succès cet auteur musulman (*N. D. L. R.*).

lement de l'exposé du P .Séguillon dessert le point de vue musulman. Mais les commentaires du P. Séguillon, s'il avait livré sa pensée, auraient paru autant de pavés maniés par un ours. Il est clair aux yeux de tout esprit non prévenu que dès que les Arabes sortent du fait historique — le peuplement récent de la Palestine par des non-Juifs, et le droit que cela présuppose, d'y demeurer — pour entrer dans les « droits » religieux, ou spirituels d'une terre qu'ils considèrent comme sainte, ces Musulmans ne raisonnent pas autrement que les Juifs et leur sionisme n'est pas plus valable que celui des Israéliens. A plus forte raison, quand les Chrétiens se font les porte-paroles des Arabes, sur ce terrain, contre les Juifs...

J'avoue que j'ai sursauté en lisant l'article du P. Cren. Et d'abord, parce que le texte de *Galates*, 3, 28, qu'il majore contre *Romains*, 9-11, repose sur un contre-sens criant. Dans l'Eglise, certes, il n'y a plus ni Juifs ni Grecs. Je ne comprends pas qu'on se serve de ce passage à propos du conflit entre les Juifs et les Musulmans. C'est reprocher aux uns le sabbat et aux autres le vendredi chômés, en leur disant de célébrer le dimanche. Tout en citant Cox et en se référant à des auteurs « post-chrétiens », le P. Cren raisonne en termes de Chrétienté attardée ; il fait passer le problème du domaine, extérieur à l'Eglise, où il se trouve, dans le champ des jugements et des normes de la Chrétienté, et même de l'Eglise. Cela ne peut pas se soutenir.

Je n'ai pas ici le moyen de relire ce que le P. Benoit entend par « absolutiser » *Rom.*, 9-11. Je ne mettrais pas ma main au feu que le P. Benoit se montre aussi radical, dans sa mise en garde, que le P. Cren. On peut d'ailleurs conjoindre *Rom.* et *Eph.* sans déprécier l'*Ep. aux Rom.* et sans défigurer la pensée paulinienne. A preuve l'article, précisément consacré à ce problème, et avant l'avertissement du P. Benoit, que le R. P. Lichtenberg, également dominicain, a publié sur « Situation et Destinée d'Israël à la lumière de *Romains* IX-XI et d'*Ephésiens* II » dans *Foi et Vie* (XII[e] Cahier d'études juives, 1965, n° 6).

Je dirai tout crûment deux remarques que j'ai faites à la lecture de l'article du P. Cren :

1) Quand on parlera de l'ecclésiologie, va-t-il se garder d'« absolutiser les fameux versets de *Matthieu* » sur saint Pierre et l'Eglise? Sa méthode permettrait à n'importe qui de démontrer que Rome a « par sa polarisation gauchi le regard théologique » (p. 115). Soyons sérieux. *Matthieu*, 16, 13-20 est le texte privilégié à partir duquel il faut considérer tous les autres textes sur le rôle de Pierre — quitte, je le pense, à nuancer 16, 18 ; et *Rom.*, 9-11 est le texte privilégié à partir duquel il faut considérer tous les textes sur Israël depuis la Croix et le refus de la prédication apostolique. Je suis sidéré, moi qui

ne suis pas théologien de formation, que le P. Cren raisonne autrement.

2) Et je suis sidéré qu'il use d'un tel mépris à l'égard de *Nostra Aetate*, 4, et de la théologie conciliaire du Peuple de Dieu. C'est ahurissant. Moi, qui ne suis pas catholique, j'accorde davantage de poids à ces textes.

Pour avoir lu G. Baum, je doute fort que celui-ci s'accorde avec l'exégèse du P. Cren. C'est pourquoi, à mon avis, la citation finale qui en est faite, p. 129, me paraît plus proche d'une habileté avocassière que d'une démonstration probante.

Je relève également, p. 128, avec la note 15, une manière de considérer l'espérance de Paul qui est typiquement protestante au plus mauvais sens du terme. A moins que ce soit le point de vue de Drumont, dont un texte raisonne de la même manière. Si je comprends bien, l'autorité de saint Paul dans l'*Epître aux Romains* dépend du degré d'optimisme que le lecteur lui accorde...

C'est donc dire que je suis absolument d'accord avec les réflexions de M. Delpech. Je suis d'accord pour admettre que le P. Cren veuille se distancer de toute excitation philosioniste, ou anti-arabe ; et je suis absolument prêt à souscrire à une proposition qui dirait : « Il n'y a aucun lien perceptible entre *Rom.*, 9-11 et un Etat d'Israël souverain en Palestine ». On dirait, d'après l'exégèse du P. Cren, qu'il admet que ce lien existe, puisqu'il désire diminuer l'autorité du texte. Quand les Arabes ont voulu que Vatican II supprimât le texte sur les Juifs ou maintînt la théorie du déicide, parce que cela « justifierait » le sionisme, les Pères du Concile ont refusé ce lien en refusant l'exigence arabe .On aimerait que le P. Cren eût la même attitude.

M. Delpech a raison dans le point 1 de son aide-mémoire. Je ne dirai pas que les remarques du P. Cren soient fausses de bout en bout ; elles ne sont cependant qu'un des aspects de ce que l'on doit penser de l'attitude historique du Judaïsme. Le Concile, en tout cas, n'aborde pas la religion juive sous cet angle.

Dans le point 2, M. Delpech relève à juste titre la légèreté de jugement du P. Séguillon. Il faut prendre pour sa vraie valeur, c'est-à-dire très faible, la tolérance de l'Islam, et en particulier des Arabes pour les Juifs (voire pour les Chrétiens). Le parallèle avec l'Europe chrétienne n'est qu'un poncif historique, répété par les Coptes pour plaire aux autorités et par les théologiens de Beyrouth, parce qu'ils veulent ignorer l'antisémitisme arabe. La tolérance, turque le plus souvent, n'a jamais été que passagère. Cela n'exonère en rien nos culpabilités. Cela n'autorise pas l'Orient, chrétien ou musulman, à s'ériger en pharisien.

Quant au P. Cren, il oublie qu'Israël « théocratique » — je dirais simplement clérical — participe aux confusions de tout le Levant, y compris l'île de Chypre chrétienne et en tout cas tout le monde arabe. Y compris peu à peu la Turquie laïcisée. N'accuser qu'Israël, sur ce point, c'est inadmissible ; M. Delpech a raison.

Il est évident que sur le point 3 je regarde les choses comme lui et pour les mêmes raisons.

4) *a.* Le P. Cren demeure prisonnier de la théorie du « rejet » d'Israël. C'est elle qui explique que la *plénitude* devienne abrogation.

4) *b.* M. Delpech relève une attitude indéfendable. J'aimerais savoir si, en missiologie, le P. Cren manifeste la même raideur. Qu'il se contente des termes pauliniens, en dehors de l'*Epître aux Romains* dont il se méfie. Le zèle, même amer, est une fidélité aveugle. Quand on oppose Luc à Paul, on ne confond pas l'infidélité du VIe siècle avant J.-C., qui était idolâtre, avec l'infidélité du Ier siècle chrétien, qui fut monothéiste, et avec celle du XIIe siècle, qui avait ses racines dans l'endurcissement des Chrétiens devant le mystère d'Israël, où l'*Ep. aux Romains* était loin d'être majorée ! Oui, devant Dieu, nous sommes tous inexcusables ; mais les Chrétiens autant que les Juifs, quand les premiers se font les procureurs de Dieu.

4) *c.* Toute la critique de M. Delpech, parfaitement exprimée, revient à refuser la théorie du « rejet » d'Israël, que le P. Cren paraît suivre pas à pas. Le nœud du débat est là. Ce n'est pas par hasard qu'il se réclame du P. Benoit, très attaché à lire dans les paraboles (Vignerons, etc.) la théorie du « rejet » — judaïsante d'ailleurs — d'Israël. Et ce n'est pas par hasard que l'*Ep. aux Romains* intervient dans le débat : elle a été donnée à l'Eglise pour nous interdire de judaïser contre Israël en le décrétant « rejeté ».

C'est pourquoi je suis d'accord : il y a un « triomphalisme » — pas seulement catholique ; Grecs et Protestants se retrouvent ici avec les Catholiques — et un « anti-sémistisme théologique » dans l'article incriminé. A mes yeux, c'est la théorie du « rejet » d'Israël, dès l'*Ep. de Barnabé,* qui est la racine de cet antisémitisme théologique, beaucoup plus que le « déicide ».

F. LOVSKY

Le Père Cren répond :

Je suis reconnaissant à ceux qui m'ont fait l'honneur de critiquer « Ni juif ni grec » de me fournir l'occasion de dissiper, je l'espère du moins, quelques malatendus[1]. Je suis un peu étonné de certaines

1. Je profite de l'occasion pour signaler qu'à la parution, deux mots ont été omis à l'avant-dernière ligne de la page 127, mots que les lecteurs auront d'eux-mêmes rétablis : « Sa mise provisoire *à l'écart* de la nouvelle élection ».

critiques qui portent en fait plus sur l'intention cachée qui serait la mienne (et dans laquelle on subodore, semble-t-il, un antisémitisme, que je repousse avec force comme tout autre racisme) que sur les propos que j'ai tenus. Et ces critiques ont tendance à mélanger à nouveau, notamment sous la plume de M. Delpech, les plans que j'ai voulu distinguer. Comment comprendre que l'on reproche de confondre l'histoire, la politique et la foi, à un texte qui est la mise en accusation de cette confusion même ?

Je ne prendrai donc en considération que les critiques d'ordre théologique. Me permettra-t-on de rappeler au préalable que mon article ne voulait être qu'une contribution partielle à l'élaboration actuelle, — que je salue avec joie —, d'une théologie chrétienne d'Israël, « de simples notes, écrivais-je, en marge de certaines des autres contributions », et notamment de celle du P. Hruby.

1. On me reproche d'avoir passé sous silence l'*Epître aux Romains,* sous prétexte de ne pas l'absolutiser. Il n'en est rien. Car, bien que je n'aie point voulu répéter une évocation abondamment thématisée par le P. Hruby et, dans un autre cahier de *Lumière et Vie*, par le P. Trémel, mon texte, du bas de la page 126 au haut de la page 128, constitue un résumé et presque un démarquage littéral de Paul (*Rom.,* 9-11). Si, après le P. Benoit, j'ai critiqué une « absolutisation » de cette *Epître,* c'est à cause de la sorte de fixation exclusive dont elle fait l'objet chez certains théologiens, lorsqu'ils traitent d'Israël. On pourrait même dire que, chez certains, seuls les versets initiaux du développement paulinien (*Rom.,* 9, 1-5), voire un verset isolé de son contexte (tel *Rom.,* 11, 29), paraissent dignes d'attention. Mais c'est méconnaître précisément tout ce développement complexe et admirable, dans lequel Paul essaie de comprendre théologiquement le mystère de la fidélité de Dieu à son peuple, malgré son refus de l'alliance nouvelle. Et nous savons sa double réponse : dès maintenant, Dieu n'a pas rejeté son peuple, car il subsiste un reste, élu par grâce (*Rom.,* 11, 5) ; et, dans le temps eschatologique, tout Israël sera sauvé, en étant greffé *à nouveau* sur son propre olivier (11, 23-24). J'aimerais que l'on relise attentivement ces fameux chapitres de Paul, afin que l'interprète ne soit pas accusé lorsqu'il redit ce que l'apôtre dit (comparer aussi, par exemple, avec les notes de la Traduction œcuménique). Je ne déprécie donc aucunement l'*Epître aux Romains ;* mais je n'en fais pas le seul lieu scripturaire d'une théologie chrétienne d'Israël, ni même le texte privilégié, au sens que M. Lovsky donne à cette formule : « Texte à partir duquel il faut considérer tous les textes sur Israël depuis la Croix et le refus de la prédication apostolique ». Il est évident que *Rom.,* 9-11 est, en un autre sens, un texte privilégié, dans la mesure où nulle part, chez Paul, le « mystère d'Israël » n'a été développé aussi longuement. Mais sur

quelles bases M. Lovsky affirme-t-il que c'est « le texte à partir duquel... » ? Sur une base scripturaire ? En fonction d'une option théologique ? Ce point me reste obscur. N'est-il pas en danger de constituer ce contre quoi je mettais en garde (p. 115) : un canon dans le Canon ? Et quant à la petite flèche ecclésiologique qu'il me lance, je vais encore le « sidérer » : je pense en effet qu'il ne faut pas « absolutiser » *Matthieu*, 16, 13-20, sous peine de gauchir le « regard ecclésiologique » ; il faut au contraire le mettre en connexion avec tous les autres textes néo-testamentaires qui éclairent le rôle de Pierre, faute de quoi il n'y a d'exégèse que superficielle et d'ecclésiologie qu'apologétique[2]... En tout cas, et pour revenir à l'*Epître aux Romains*, je suis d'accord avec M. Lovsky lorsqu'il affirme « qu'il n'y a aucun lien perceptible entre *Rom.*, 9-11 et un Etat d'Israël souverain en Palestine ».

2. La remarque faite par M. Lovsky à propos de *Gal.* 3, 28 (texte qui me paraît exprimer l'un des axes majeurs du « mystère » central dont Paul est l'annonciateur : cf. *Col.*, 1, 26-27 ; *Eph.*, 2, 11-22) montre qu'il n'a pas saisi tout-à-fait mon propos, qui est *théologique* et qui, par conséquent, se situe bien en effet dans la lumière d'une révélation néo-testamentaire, qui porte sur le rôle de l'ancienne alliance un jugement, en attestant qu'elle est à la fois assumée et dépassée dans la nouvelle alliance. Personne ne reproche au juif non chrétien de célébrer le sabbat ! Il n'en reste pas moins que, pour la théologie chrétienne, la venue du Christ modifie l'évaluation du sabbat et son rapport au dessein de Dieu.

3. C'est bien le rapport entre l'ancienne alliance et la nouvelle qui est au cœur du débat. Entre l'une et l'autre, il n'y a pas pure et simple succession chronologique, mais un rapport dialectique d'accomplissement par dépassement. Se voulant un complément du point de vue du P. Hruby, « Ni juif ni grec » était la mise en valeur de l'*un* des pôles de la dialectique, voilé par certaines théologies chrétiennes d'Israël. Ne point considérer les textes scripturaires qui soulignent la nouveauté de l'alliance définitive établie en Jésus-Christ, c'est échapper à cette dialectique, sans laquelle toute théologie chrétienne d'Israël devient une théologie plate et superficielle. Le Nouveau Testament témoigne *à la fois* de l'accomplissement de l'ancienne alliance *et* de son abrogation. De même, y a-t-il rejet *et* vocation permanente du peuple juif non croyant, chute *et* avenir eschatologique de plénitude, dépossession provisoire *et* promesse de nouveau greffage. *Rom.*, 9-11 est la mise en œuvre de cette dialectique, dont

2. A cet égard, bien que ne partageant pas entièrement ses vues, je renverrai volontiers aux notations de H. KUENG, dans *L'Eglise*, t. I, Paris, 1968, p. 38-49.

le pôle positif, en ce qui regarde le futur du peuple juif non chrétien, reste enveloppé pour nous dans le mystère de Dieu. La notion de « rejet » (encore qu'il faudrait substituer à ce mot au passé théologiquement trop chargé un équivalent plus heureux) ne suffit donc pas à fonder une théologie chrétienne d'Israël, mais elle en est inéluctablement un des éléments.

4. Je suis navré que mon texte ait pu donner prise à des interprétations aussi éloignées de ma pensée que celle de M. Delpech, lorsqu'il plaide pour l'excuse subjective qu'avaient les juifs à ne pas reconnaître le Christ. Il a raison. Mais à aucun moment je ne me suis situé au plan des consciences personnelles, mais au niveau, qui est celui de Paul, des étapes objectives du dessein de Dieu. L'épithète « inexcusable » est sans doute maladroite, en raison de ses harmoniques psychologiques et peut en conséquence, je le reconnais, prêter à confusion. Mais elle ne fait que refléter, au registre objectif, ce qu'affirme l'apôtre en *Rom.*, 10, 14-21. Je ferais la même remarque à propos du terme « infidèle »... Quels griefs ne m'eût-on pas faits, si j'avais retranscrit tous les qualificatifs pauliniens de l'Israël incroyant !

5. On s'étonne, d'autre part, d'un prétendu désaccord entre mon analyse et la déclaration conciliaire *Nostra Aetate*. J'ai relu une fois encore ce texte important et, sauf à le charger de sous-entendus qui m'échappent, je ne vois pas en quoi il y a désaccord. Et comment M. Delpech peut-il m'opposer la phrase de la déclaration : « S'il est vrai que l'Eglise est le nouveau Peuple de Dieu, les juifs ne doivent pas, pour autant, être présentés comme réprouvés ou maudits de Dieu », alors que, à la suite de Paul, j'ai écrit que « Dieu continue à chérir l'Israël infidèle à cause de la première élection comme à cause de ses pères » (p. 127) ; alors que j'ai affirmé la permanence de sa vocation initiale et de sa consécration (p. 128) ?

6. Je ne relèverai pas le reproche de triomphalisme. Mes interlocuteurs ne veulent certainement pas viser le seul fait de témoigner d'une parole évangélique qui est aussi une contestation[3]. Il suffira donc que je renvoie aux pages 127 et 128, qui montrent à l'évidence à quel point je suis en accord avec M. Lovsky lorsqu'il écrit que « l'Israël *théocratique* — je dirais simplement clérical — participe aux confusions de tout le Levant, y compris l'île de Chypre chré-

3. « L'infidélité des chrétiens en ce domaine (sacralisation des politiques humaines), en leur enlevant toute prétention hypocrite et orgueilleuse à faire la leçon aux autres, ne doit pas cependant les empêcher de proclamer une exigence évangélique qui nous juge tous » (p. 128).

tienne et en tout cas tout le monde arabe ». Tout le monde arabe ? J'y mettrais peut-être quelques nuances ; et j'ajouterais que le Levant n'a pas le monopole de cette déviation. Mais, qu'elle soit sous le drapeau de Moïse, de Mahomet ou du Christ, toute guerre « sainte » me paraît également condamnable pour une conscience chrétienne.

7. Je persiste donc à penser qu'« une des libérations les plus importantes apportées *en principe* par le Christianisme a consisté dans la désacralisation des politiques humaines et dans le refus d'une lecture providentialiste des événements temporels » (p. 128). C'est l'un des points, semble-t-il, qui me séparent, au moins partiellement, du P. Lichtenberg, auquel je suis reconnaissant de sa recension fraternelle et sereine dans *La Croix* (29 août 1969). Me permettra-t-il néanmoins de relever dans sa présentation de mes conclusions certains gauchissements ? Si j'estime en effet, compte tenu de la thèse que je viens de rappeler, que « le problème palestinien n'a rien de spécifique (pour une conscience chrétienne) par rapport à tout autre problème politique » et que « le retour du peuple juif en Terre sainte... n'a (pour moi) aucune signification religieuse ou théologique pour l'histoire du salut », du moins aucune signification religieuse repérable, ce n'est pas à dire que « l'histoire du peuple juif et sa préservation au sein des nations perdent leur réalité *spirituelle* pour se fondre dans une histoire profane universelle ». Je crois au contraire que, même après l'extension virtuellement universelle de l'élection par grâce, le peuple juif garde, au sein des nations, une vocation particulière et permanente de témoignage rendu à l'Absolu et que le monde, dans sa quête de Dieu, et que l'Eglise même ont sans cesse besoin de ce témoignage-là. C'est une noblesse et une exigence redoutable. Noblesse oblige. Oserai-je dire, avec respect et humilité, que c'est précisément ce rayonnement *spirituel*, — qui suppose, en tout homme, tant de dépassements —, que je souhaite ne pas voir entravé... Ceci dit, qu'on ne considère pas ces propos comme un jugement concret et immédiat porté sur le problème palestinien. Mon article ne l'abordait pas directement, mais il voulait le libérer en quelque sorte, dans la conscience chrétienne, des confusions théo-politiques, afin qu'aux uns et aux autres la difficile justice humaine puisse être rendue, jusque dans nos cœurs.

Le P. Lichtenberg admet que le numéro de *Lumière et Vie* sur « Israël et la conscience chrétienne » laisse ouverte la porte au dialogue. Je lui sais gré d'avoir reconnu une intention, qui est la mienne (même si sa mise en œuvre fut imparfaite) comme elle est celle de la revue. On ne peut instaurer à moindres frais une authentique théologie chrétienne d'Israël. Paul atteste qu'il s'agit là en effet d'un « mystère ». Nous n'aurons donc jamais fini d'être à son écoute, dans la fidélité, non à nos préférences, ou à nos passions, mais

à la totalité de la Parole. Est-ce assez dire que la théologie chrétienne d'Israël ne peut se construire que dans le dialogue et l'échange entre des points de vue qui, toujours partiels, ne cessent pas néanmoins d'être les approches complémentaires d'une vérité mystérieuse qui est en avant de nous ?

Pierre-Réginald CREN, o. p.

III. A propos de l'article du Père Dubois

Le rabbin Emmanuel Lévyne (Issy-les-Moulineaux) écrit :

Le Père Marcel-J. Dubois, qui vit en Israël, écrit, au sujet de l'article du Père Jean Corbon et du *Memorandum des théologiens du Moyen-Orient sur les exigences de la foi chrétienne devant le problème palestinien* (*Lumière et Vie,* n° 92, p. 23-24) :

« De cette reconnaissance de la mission d'Israël comme peuple élu, on tire une double conséquence. La première est que, le dessein de Dieu étant accompli dans le Christ, le peuple juif n'a plus de raison d'être : l'Eglise qu'il annonçait lui a succédé désormais. La seconde est que la création d'un Etat israélien exclusivement juif va directement contre le dessein de Dieu sur le peuple juif et sur le monde ».

« A suivre dans cette logique la thèse que nous avons résumée, depuis que l'Eglise existe les juifs n'ont plus le droit d'exister en tant que juifs ni en tant que religion, ni en tant que nation ».

On voit où veut en venir le Père Dubois : le Père Corbon et les théologiens du Moyen-Orient nient le droit à Israël d'exister en tant qu'Etat, donc ils lui nient le droit d'exister en tant que nation, et, les juifs ne pouvant pas exister en tant que juifs dans une existence nationale, ces théologiens chrétiens antisionistes nient aux juifs le droit d'exister; la conclusion s'impose : ce sont des chrétiens antisémites qui justifient théologiquement les exterminations passées et futures du peuple juif ; Le *Memorandum* des théologiens du Moyen-Orient serait un *Mein Kampf* chrétien, un évangile nazi.

Quel scandale ! Quelle malhonnêteté intellectuelle ! Car ce n'est pas ce que j'ai trouvé en lisant ce document extraordinaire, qui a été écrit par des chrétiens qui ne recherchent nullement à justifier la politique des pays arabes où ils vivent, comme le Père Dubois le fait pour la politique israélienne, mais seulement la vérité et la justice doctrinales de leur religion, qu'ils font éclater aux yeux de tout esprit honnête.

Que dit le *Mémorandum* sur le peuple juif ?

« 12. Pour les chrétiens, il ressort clairement de la révélation biblique que le peuple juif est élu par Dieu. Il a été choisi par le Dieu vivant pour révéler son plan de salut sur l'humanité en Christ. « Le salut vient des juifs » (*Jean*, 4, 22). La vocation du peuple juif est de révéler dans sa propre histoire, l'histoire de toute l'humanité : une histoire où Dieu sauve l'homme. C'est en raison de cette vocation qu'il n'est pas un peuple à destinée temporelle et politique mais le « type » de tous les peuples dans leur destinée éternelle. Il est appelé à révéler que l'humanité tout entière n'est pas destinée à une réussite dans « ce monde-ci » mais dans « le monde qui vient » : le Royaume de Dieu ».

« 14. Le peuple juif, type de toute l'humanité, est un peuple consacré, une nation de prêtres : il n'appartient qu'à Dieu et non à un royaume de ce monde ».

« 15. Le peuple juif est prophétique, non une nation mais témoin de Dieu parmi les nations ».

On voit clairement que le Père Corbon et les théologiens du Moyen-Orient ne disent absolument pas, contrairement à ce que prétend le Père Dubois, que « les juifs ont perdu le droit à toute existence nationale et même toute signification religieuse » et encore moins que « les juifs n'ont plus le droit d'exister en tant que juifs ». Bien au contraire, ils reprochent précisément aux Israéliens de ne plus vivre comme de véritables juifs et d'être infidèles non pas aux valeurs spirituelles du christianisme, mais avant tout aux valeurs spirituelles du judaïsme, ce qui signifierait que la constitution d'un Etat juif serait contraire à l'esprit de la tradition juive. Or cette opinion a été celle des plus grands rabbins à l'époque de la naissance du sionisme, elle est encore celle de très hautes autorités rabbiniques, comme le prestigieux rabbin de Satmar et d'autres rabbins moins connus, qui ne disposent pas de la radio, de la télévision et des colonnes de la grande presse, comme le rabbin Eisenberg et tous ses autres collègues sionistes, pour faire connaître leur point de vue antisioniste.

Les idées théologiques exprimées par les théologiens du Moyen-Orient, loin d'avoir un caractère anti-juif, sont au contraire très proches des enseignements essentiels de la tradition juive rabbinique. C'est ce que je voudrais essayer de montrer.

Les termes « ce monde-ci » et « le monde qui vient », utilisés dans le *Memorandum*, appartiennent au vocabulaire des rabbins ; ils sont la traduction des expressions hébraïques *olam hazé* et *olam habba*. Or dans tous les textes rabbiniques (Talmud, Midrach, Zohar), le *olam hazé*, « ce monde-ci », est lié aux nations et aux méchants,

tandis que le *olam habba,* « le monde qui vient », est lié à Israël et aux justes. L'opposition entre Israël et les nations est l'opposition entre le *olam habba* et le *olam hazé.* Le *olam habba* appartient à Israël et le *olam hazé* aux nations. Israël n'a donc aucune part à ce monde-ci et il ne doit pas y régner. Ce qui signifie clairement, en langage politique, qu'il n'a pas le droit d'établir une souveraineté juive, autrement dit un Etat, avant l'arrivée des temps messianiques. Voici quelques textes et quelques références :

Au sujet de R. Hanina ben Dossa, dont les besoins alimentaires se réduisaient à un pot de caroubes par semaine, dans le Talmud Bera'hote, page 61, on lit : « Raba dit : Le monde présent n'a été créé que pour les impies complets ; et pour les justes parfaits, il y a le monde futur ; ainsi on peut savoir par soi-même si l'on est un vrai juste ou non. Raba dit : Le monde n'a été créé que pour Achab ben Amri et R. Hanina ben Dossa : pour le premier (l'impie), il y a le monde présent ; pour le second (le juste), le monde futur ».

On trouve plusieurs textes semblables dans le Zohar, notamment celui-ci (II, 223b - 224a) : « Ce monde-ci est la part des êtres impurs, et le monde futur est la part des êtres saints et des justes. Ces deux catégories d'êtres se tiennent l'une en face de l'autre. L'une, c'est la sainteté ; l'autre, c'est l'impureté. L'une existe pour les justes, et l'autre existe pour les méchants. Heureux les justes, car ils n'ont pas de part dans ce monde, mais seulement dans le monde futur ».

Etant donné que l'Etat est une catégorie constitutionnelle, une structure essentielle, qu'il est la cause des guerres et l'instrument de l'exploitation et de l'oppression des hommes, comme le démontrent les philosophies socialistes, Israël n'y a aucune part ; les juifs n'ont pas le droit de lui apporter leur caution et celle du judaïsme, comme l'ont fait les chrétiens au Moyen Age et comme le fait encore le Père Dubois, en participant à son pouvoir, et encore moins en créant eux-mêmes un Etat temporel comme toutes les autres nations, car, comme le font remarquer si justement des théologiens du Moyen-Orient, « le peuple juif, type de toute l'humanité, est un peuple consacré, une nation de prêtres : il n'appartient qu'à Dieu et non à un royaume de ce monde ».

C'est là l'idée, la vérité, la foi essentielle que le juif proclame dans sa prière journalière : « *Enn lanou mélé'h éla atta* », « Nous n'avons pas d'autre Roi en dehors de toi, Eternel ». Le Judaïsme rejette catégoriquement la souveraineté et le pouvoir humains, donc l'Etat, comme cela est dit en toutes lettres dans la Bible, notamment dans le livre de Samuel : « Et aujourd'hui, vous rejetez votre Dieu, qui vous a délivrés de tous vos maux et de toutes vos souffrances, et vous lui dites : Etablis un roi sur nous » (I, 10, 19). « Vous m'avez

dit : Non ! un roi régnera sur nous. Et cependant, l'Eternel, votre Dieu, était votre roi » (*Ibid.*, 1, 12, 12). « Sachez alors et voyez combien vous avez eu tort aux yeux de l'Eternel de demander pour vous un roi... » (*Ibid.*, v. 17). « Nous avons ajouté à tous nos péchés le tort de demander pour nous un roi ». (*Ibid.*, v. 19).

Il est donc clair que le judaïsme biblique, comme le christianisme biblique, rejette la souveraineté humaine ; les juifs comme les chrétiens ne doivent accepter d'être gouvernés que par Dieu. L'idée d'un Etat juif est tout aussi hérétique que celle d'un Etat chrétien. Le rejet d'un Etat souverain est une exigence fondamentale du judaïsme autant que du christianisme. C'est un point sur lequel, il y a accord total entre les deux religions monothéistes, et ce que fait ressortir avec une clarté admirable, le texte des théologiens du Moyen-Orient. Juifs et chrétiens doivent subir l'Etat, à la rigueur, mais ils n'ont pas le droit de participer à son pouvoir, à plus forte raison de créer des Etats à eux.

A la vérité, le Père Dubois appartient à cette catégorie de chrétiens qui soutiennent l'hérésie sioniste parce qu'elle justifie et excuse l'hérésie chrétienne. En créant un Etat d'Israël, les juifs commettent le même péché envers Dieu et le même crime envers les hommes que les chrétiens du Moyen Age qui participaient aux souverainetés et aux pouvoirs humains.

En affirmant que s'opposer à l'existence d'un Etat juif, c'est empêcher les Juifs d'être juifs, le Père Dubois rabaisse le Judaïsme au niveau du Christianisme des croisades : une religion infidèle à ses propres enseignements, injuste, cruelle, inhumaine, oppressive et agressive, qui n'a plus aucun avenir dans le monde moderne qui ne peut plus supporter les religions qui soutiennent les riches contre les pauvres, les nantis contre les damnés de la terre, qui justifient et couvrent les crimes impérialistes et colonialistes.

Car l'idéal de l'Etat est totalitaire et antireligieux. L'Etat aspire à être toujours de plus en plus fort, de plus en plus puissant, de plus en plus riche, alors que la religion juive, comme la religion chrétienne, glorifie la pauvreté et en fait un attribut divin.

Un Etat juif, comme un Etat chrétien, c'est une contradiction dans les termes. L'Etat est de nature païenne. C'est le Royaume de César qui s'oppose au Royaume de Dieu. Dieu ne se trouve que dans la Pauvreté, tandis que l'Etat ne s'impose que par la Richesse. C'est par la Pauvreté que l'Etat dépérit. La Pauvreté est une vertu créatrice et révolutionnaire ; c'est la voie et le moyen de la Révolution spirituelle — la seule vraie —, qui ne remplace pas une domination par une autre encore plus insupportable. C'est ce que commencent à comprendre des penseurs socialistes comme Marcuse, et la jeunesse qui se révolte partout contre la société d'abondance.

Que Dieu ait imposé à Israël la Pauvreté, donc le refus de l'Etat, d'innombrables textes rabbiniques le disent clairement. En voici quelques-uns : « La pauvreté sied à la fille de Jacob (Israël), comme un nœud rouge sur la tête d'un cheval blanc » (Talmud Haguigua 9b). « Dieu a cherché la meilleure qualité à donner à Israël, et il n'a rien trouvé de mieux que la pauvreté » (*Ibid.*). « La Tora ne veut pas de la richesse » (Zohar, beaalote'ha). « On ne doit pas s'attacher à ce monde ni à la richesse » (Zohar, chemini). « Tous les péchés ne se trouvent que chez les riches » (Zohar, vayikra). « Le Pauvre, c'est le Juste » (Tikouné Hazohar, Tikoun 21). « Le Juste (divin) est le Pauvre » (*Ibid.*). « Le fils de David (le Messie) ne viendra pas avant qu'on n'ait plus un sou en poche » (Talmud Sanhédrine 97). « Ce monde appartient aux riches ; mais les pauvres, qui sont les justes, hériteront d'autres mondes » (Tikouné Hazoar, Tikoun 31).

Le Pauvre = Dieu = Israël = le juste = « le monde qui vient » ;

Les Riches = Satan = les Nations = les méchants = «ce monde-ci»;

Voilà l'équation de la tradition juive.

Israël ne peut se constituer en Etat sans nier sa nature profonde. C'est précisément, contrairement à ce que pense le Père Dubois, dans un Etat juif que les Juifs ne peuvent vivre en tant que Juifs, qu'ils ne peuvent mener une existence nationale véritablement juive, qu'ils sont contraints d'être une nation comme toutes les autres nations, qu'ils perdent leur élection divine[1].

Ce n'est pas le Père Corbon et les théologiens du Moyen-Orient, mais le Père Dubois, en étant partisan de l'Etat sioniste, qui enlève aux juifs « le droit à toute existence nationale et même à toute signification religieuse ». C'est lui qui désire, inconsciemment, la fin du peuple juif, par son assimilation collective, car, comme l'écrit Nicolas Berdiaeff : « L'Etat n'a pas de caractère national en lui-même, c'est l'élément le moins original et le moins individuel. Tous les Etats se ressemblent en ce qui concerne l'organisation de l'armée, de la police, des finances, de la politique extérieure. Le nationalisme étatique apparaît presque toujours comme non-national».

Le judaïsme a toujours été plus fort en dehors de son territoire et de son Etat, comme le fait remarquer l'éminent historien juif, le professeur Baron : « La survie juive fut, chose assez paradoxale, assurée non par ceux qui étaient demeurés dans leur patrie, mais grâce à la vitalité nationale des juifs dont l'existence était si précaire au sein de la captivité (...) ... Maintenant, physiquement décimé, socialement

---

1. Même des Israëliens, parmi les plus conscients, l'affirment, par exemple Boas Evron, dans le numéro spécial de la revue *Esprit* de septembre 1966, p. 177 ss.

abaissé, menacé d'extinction nationale, le peuple vivait sans avoir, pour ainsi dire, de terre ferme sous les pieds. Et pourtant, jamais il n'avait été aussi près de l'idéal des prophètes. Au lieu d'en développer les traits en quelques hommes éminents, les groupes dirigeants de la Captivité avaient peu à peu donné une échelle nationale à la notion de sainteté. La foi des prophètes devint possession démocratique. Elle embrassa le groupe ethnique tout entier. Ce fut alors que Joël put prédire l'idéal suivant : Et il arrivera en ce temps-là que je répandrai mon esprit sur toute chair. Vos fils et vos filles prophétiseront, vos vieillards songeront des songes et vos jeunes gens verront des visions. Même sur les serviteurs et sur les servantes je répandrai mon esprit » (*Histoire d'Israël,* tome I, p. 141 et p. 209).

L'Etat juif est loin d'être l'idéal du judaïsme, il n'est qu'un accident dans son histoire. C'est au contraire l'abolition de tous les Etats qui est l'idéal prophétique et messianique[2].

Donc, affirmer, comme les théologiens du Moyen-Orient que « la création d'un Etat israélien exclusivement juif va directement contre le dessein de Dieu sur le peuple juif et sur le monde », ce n'est pas là une position purement chrétienne contraire à la foi juive, qu'on voudrait imposer au peuple juif qui ne pourrait l'adopter sans renoncer à sa propre existence, comme le prétend si légèrement le Père Dubois ; elle ne peut choquer que les juifs infidèles à leurs valeurs spirituelles, essentielles et originelles. Au contraire, en déclarant que « la création d'Etats exclusivement chrétiens, autrefois et aujourd'hui, va directement contre la vocation de l'Eglise et contre le salut du monde » et que « la disparition des royaumes de ce monde » signifiera l'avènement messianique, les théologiens du Moyen-Orient ramènent la position doctrinale du Christianisme au point de vue du judaïsme, et par là ils font espérer un rapprochement nouveau entre les deux religions bibliques, ils ouvrent de nouvelles perspectives de dialogue judéo-chrétien sur des questions autrement plus essentielles que celles de l'antisémitisme, sur un plan théologique et métaphysique avec des retombées sur le plan social et politique. Dans la nouvelle Amitié Judéo-Chrétienne qui est en train de se former entre chrétiens et juifs antisionistes, ces derniers ne demanderont pas, n'exigeront pas des premiers qu'ils couvrent tous les crimes que pourraient commettre des personnes ou des groupements juifs, et qu'ils lancent l'accusation d'antisémitisme contre ceux qui les dénonceraient. Non, les nouveaux rapports entre juifs et chrétiens auront un caractère révolutionnaire : leurs ennemis principaux ne seront pas les « antisémites » — entendez ceux qui osent émettre des critiques à l'égard de la mauvaise conduite d'une partie ou de l'ensemble du peuple juif, de l'Etat et de

2. Cf. S. W. Baron, *op. cit.,* p. 131.

la politique sionistes plus spécialement ; ils s'attaqueront avant tout à tous ceux, — qu'ils soient juifs, chrétiens, musulmans ou païens, — qui commettent l'injustice, qui exploitent et oppriment les Pauvres, — car le Dieu de la Bible est un Pauvre parmi les pauvres, le véritable Israël est un peuple de justes, donc de pauvres, et, en conséquence, l'antisémitisme biblique, c'est s'en prendre aux pauvres, ne pas les défendre, et se rendre complice des crimes dont ils sont les victimes. Quiconque, fut-il d'origine juive, fait du mal à un pauvre, est contre Israël, et c'est pourquoi un Etat qui a dépossédé un peuple pauvre, qui l'a chassé de ses maisons et de ses terres, ne peut porter le nom d'Israël sans le profaner et l'usurper.

Une révolution biblique et théologique inespérée est en train de se produire à l'occasion de la révolution palestinienne. Nous invitons tous les croyants à ne pas opposer un refus bourgeois et conservateur à cette révolution spirituelle, nous les appelons à y participer. Mais ils ne pourront la comprendre, sans lire et méditer des textes comme ceux que j'ai publiés dans mon livre *Judaïsme contre sionisme,* s'ils sont juifs, ou des écrits comme ceux du Père Gauthier, du Père Corbon et des théologiens du Moyen-Orient, s'ils sont chrétiens.

Que cette étude les incite à faire cet effort d'objectivité et de probité intellectuelle, et je n'aurai pas peiné en vain. Des horizons nouveaux s'ouvriront pour tous les Juifs et tous les Chrétiens de bonne volonté. « Les pas du Messie » se feront entendre. Il ne sera pas loin.

Emmanuel LEVYNE

Nous avons naturellement communiqué le texte qu'on vient de lire au P. Dubois. Malheureusement au moment de mettre sous presse nous n'avons pas encore reçu de réponse de ce dernier (N. D. L. R.).

L E S L I V R E S

I. ÉCRITURE SAINTE

Chrysostome LARCHER, *o. p.*, *Etudes sur le Livre de la Sagesse* (Coll. Etudes bibliques), Paris, J. Gabalda, 1969, 442 p.

Ces études sont le premier volume d'un grand commentaire du *Livre de la Sagesse.* Le second contiendra ce commentaire, accompagné d'une introduction concernant le texte, les versions, l'histoire de l'exégèse du livre, l'auteur et la date. Ce premier tome nous introduit dans des questions plutôt théologiques.

La première de ces questions est celle de la place de ce livre dans l'Eglise : on sait que les Réformés le classent parmi les deutérocanoniques. D'où vient cette suspicion ? Le chap. I nous fait suivre les méandres de cette histoire depuis le temps du N. T. jusqu'au XX[e] siècle. C'est la constitution du canon hébreu qui a provoqué les premières hésitations dans une tradition assez unanime. Jérôme range le livre parmi les apocryphes. A la veille du concile de Trente, les théologiens catholiques eux-mêmes sont partagés : Cajetan par exemple classe la *Sagesse* parmi les livres qui peuvent servir à l'édification des fidèles et qu'il oppose aux livres régulateurs de la foi. Mais le concile le considère comme canonique. Dans cette lancée, la Réforme le rejettera comme « apocryphe », mais ne l'éliminera pas des Bibles imprimées avant le XIX[e] siècle ! L'Orthodoxie, dans l'ensemble unanime, n'a connu d'hésitations que sous l'influence du protestantisme. Voilà quelques pages qu'il faudra verser au problème de la Bible chrétienne : sommes-nous héritiers de la vérité hébraïque ou de la Bible alexandrine ?

Les chap. II et III sont consacrés au problème si complexe du milieu culturel dans lequel la *Sagesse* plonge ses racines : milieu juif et milieu hellénistique. Il s'agit encore d'un problème théologique, s'il est vrai que la théologie est à la fois l'accueil d'une nouvelle culture par la Parole de Dieu et l'expression de cette Parole dans un nouveau langage. Nous sommes situés à ce point, si important pour le christianisme primitif, où s'opérait déjà une osmose entre deux cultures et deux langages. Et nous suivons cette assimilation par un croyant que l'on pourrait difficilement appeler un « parvenu de la nouvelle culture » : en ce sens, il est certainement plus cultivé que Paul ! Sans être coupé du milieu palestinien — il a pu connaître les écrits de Qumrân, (mais le P. Larcher a moins de certitudes que ses devanciers sur ce point) —, il est plus familiarisé avec sa Bible grecque et bien des affinités font penser à quelqu'un qui est rapproché dans le temps de Philon, dont il ne dépend pas toutefois. C'est à partir de sa foi, fortement enracinée dans la Bible, qu'il tente une

synthèse personnelle d'une culture grecque assez éclectique, puisée chez des « doxographes » ou dans des « anthologies ». Son savoir est moins encyclopédique que celui de Philon, mais peut-être l'a-t-il mieux assimilé à l'intérieur de sa vision juive. Le P. Larcher nous signale déjà un bel exemple de cette assimilation : c'est le chap. 8, où l'auteur se sert à la fois du *Cantique* et du *Banquet* pour exprimer l'union mystique avec la Sagesse.

Les chap. IV et V étudient précisément deux points majeurs où se rencontrent les deux cultures : celui de l'eschatologie et de l'anthropologie ; celui de la Sagesse révélatrice. A l'origine d'une certaine méfiance des exégètes modernes à l'égard de la *Sagesse*, il y a une méfiance à l'égard d'une soi-disant contamination de sa vision de l'homme par l'idéalisme et le dualisme grecs. De fait, la *Sagesse* utilise le langage de l'immortalité et de l'incorruptibilité et donne un relief particulier à l'âme (*psychè*). Sur ce dernier point, l'auteur est plus hellénisé que Paul. Mais cette assimilation s'opère dans le climat eschatologique et non dans la perspective dualiste. C'est ce que montre la signification prégnante qu'il donne à la notion de mort (cette fois, il se rapproche de Paul, il ne confère pas la même densité à la notion de vie, ce qui exclut les rapprochements trop rapides avec Jean). Nous sommes dans une perspective eschatologique qui se prolonge, après la fin de la vie présente, dans un « état intermédiaire » avant le jugement final : dans cet état, l'Hadès tend à être réservé aux impies, tandis que l'âme juste poursuit son intimité avec Dieu. Un problème demeure ouvert : l'auteur laisse-t-il volontairement dans l'ombre la résurrection ou suggère-t-il une « spiritualisation » (cf. la glorification) d'une conception qui pouvait être considérée comme trop matérialiste en milieu hellénistique ? Dans ce dernier cas, il ne serait pas très éloigné de Paul en *1 Cor.*, 15 ! Ce qui prime dans la pensée de l'auteur, c'est, semble-t-il, le destin de la personne en communion avec la Sagesse divine.

Le problème de la Sagesse dévoile une maîtrise encore plus grande de l'auteur. Il se rattache à la tradition biblique de la Sagesse personnifiée. Cette personnification est l'expression de l'agir divin dans le monde (plutôt que de « personnification littéraire ou poétique », il vaudrait mieux parler de « personnification révélatrice »). Cette Sagesse va devenir le principe unifiant de la révélation biblique et de la culture grecque. Elle lui permet en effet d'assumer la fonction de l'Esprit (*Pneuma*), tel qu'il est défini par le Stoïcisme. Ce Pneuma confère à la Sagesse biblique une présence immédiate à tous les êtres, dès l'œuvre créatrice, qui est le fondement de son activité dans l'âme des justes comme principe intérieur de vie morale et religieuse. La porte s'ouvre devant le Verbe johannique et le Christ-Image du Dieu invisible de Paul.

Il faut remercier le P. Larcher d'avoir mené à bien ce premier volume et de nous mettre en appétit pour le commentaire qui suivra. La complexité du milieu culturel et le style de l'auteur de la *Sagesse* font deviner que cette œuvre est le fruit de nombreuses années de labeur. Aux uns, il apporte un incomparable instrument de travail

(et l'on peut penser plus particulièrement aux néo-testamentaires qui n'ont pas toujours assez bien dégagé les racines de la première christologie). Aux autres, cette analyse d'une mutation donnera peut-être plus d'espérance en une époque où la Parole doit elle aussi être accueillante à une autre langue.

Bernard TRÉMEL

Edmond PIDOUX, *De David à Jonas,* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1969, 126 p.

Dramaturge et poète épris de musique, E. Pidoux présente une version poétique originale de quatre-vingts psaumes. Conçue d'abord à l'intention des compositeurs, elle est d'une scansion très rigoureuse : la musique convenant à la première strophe est assurée de convenir aux suivantes. Certains des textes sont adaptés à la musique de Loys Bourgeois ; d'autres ont reçu récemment un support musical (qui ne figure malheureusement pas dans le livre) ; d'autres encore attendent leur compositeur. Certains psaumes sont proposés en deux versions pour montrer la liberté dont dispose le traducteur-parolier.

Souhaitons qu'un effort aussi sympathique de renouvellement dans la tradition — éclairé par des réflexions de l'auteur sur le français chanté — profite aussi bien aux catholiques qu'aux protestants qui, les uns et les autres, se préoccupent à juste titre aujourd'hui d'une réforme bien nécessaire en ce domaine.

René BEAUPÈRE

G. W. H. LAMPE (ed.), *The Cambridge History of the Bible,* II, Cambrige, Cambridge University Press, 1969, 574 p., 70 s.

Cette monumentale et remarquable *Histoire de la Bible* paraît « à reculons » : en 1963, nous avions le tome III s'étendant de la Réforme à aujourd'hui. L'on nous annonce pour bientôt le tome I : des origines à saint Jérôme. Pour le moment nous tenons le deuxième : l'Occident des Pères à la Réforme. Ce volume forme d'ailleurs un tout en lui-même puisque les premiers chapitres résument ce qui se trouvera plus développé dans le tome I à paraître : manuscrits, textes et versions de l'A. T. ; histoire du texte et canon du N. T. ; papyri et manuscrits. Mais la partie centrale de l'ouvrage est consacrée à l'exposition et l'exégèse de l'Ecriture : tout d'abord la période patristique ; puis, dans l'Europe médiévale, la Bible comme base de la culture, spécialement dans les monastères et les écoles ; l'usage liturgique ensuite ; enfin l'étude scripturaire dans le judaïsme médiéval. Un autre chapitre est consacré aux thèmes bibliques dans l'art médiéval. Toute une section traite des traductions en langues vernaculaires, avec une attention spéciale accordée aux versions anglaises et, parce qu'elles sont mal connues, aux versions espagnoles. Saint Jérôme d'une part, l'histoire de la Vulgate de l'autre ont également droit à un traitement de choix.

On remarquera avec quel judicieux discernement ont été *choisis* les thèmes de ces études. Ajoutons, pour souligner encore plus la valeur de ce beau livre, qu'ils sont traités, sous la direction du

professeur Lampe, par des spécialistes parmi lesquels nous relevons les noms de L. Bouyer, J. Leclercq, B. Smalley, B. J. Roberts, E. F. Sutcliffe, R. Loewe, G. Sheperd, etc.

René BEAUPÈRE

Robert M. GRANT, *La formation du Nouveau Testament*, Paris, Ed. du Seuil, 1969, 208 p.

ID., *L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours*, *Ibid.*, 1967, 192 p.

Dans le premier volume, traduction par Jeanne Henri MARROU de *The Formation of the N. T.* (New York, 1965), le professeur R. M. Grant reprend, à partir des documents les plus récemment découverts et en tenant compte des préoccupations théologiques modernes, l'histoire des origines du canon du Nouveau Testament.

Le second est la version française réalisée par la même traductrice de *A Short History of the Interpretation of the Bible* (New York, 1948, 1963). C'est une esquisse historique de ce que l'on appelle aujourd'hui *herméneutique* et que l'auteur a bien raison de nommer plus simplement *interprétation*. La table des chapitres montrera l'actualité et l'intérêt de cette étude : Jésus et l'A.T. ; Paul et l'A. T. ; place de l'A. T. dans le N. T. ; la Bible au IIe siècle ; les écoles d'Alexandrie et d'Antioche ; Bible et autorité de l'Eglise ; le Moyen Age ; la Réforme ; le rationalisme ; le XIXe siècle ; le modernisme ; l'exégèse protestante moderne. A chacune de ces étapes l'auteur étudie les principales méthodes d'interprétation, les circonstances qui ont conduit les chrétiens à les employer, le processus d'élaboration de ces méthodes et les voies par lesquelles elles ont pénétré dans l'Eglise. Tout ceci nous paraît éclairant pour les recherches d'aujourd'hui. Une précieuse bibliographie de trois pages complète ce volume : elle a été dressée pour l'édition française par Annie Jaubert.

René BEAUPÈRE

Jean DANIÉLOU, *La Résurrection*, Paris, Ed. du Seuil, 1969, 144 p.

Paul GAUTHIER, *Jésus de Nazareth le charpentier* (Coll. Livre de Vie 94), Paris, Ed. du Seuil, 1969, 256 p., 5 f.

Poursuivant le travail de clarification et d'édification engagé sur les Evangiles de l'enfance (cf. *L. et V.*, n° 86, p. 119), le P. Daniélou aborde un autre point controversé aujourd'hui : la Résurrection du Seigneur. En historien, il montre que les doutes soulevés par l'école bultmanienne, à partir d'une méthode littéraire, sont scientifiquement irrecevables : on ne peut mettre en question ni la réalité historique de la résurrection corporelle du Christ, ni la réalité eschatologique de la résurrection de nos corps.

Le livre du P. Gauthier est tout différent : il ne s'agit pas d'une « Vie de Jésus », mais d'une contemplation du Messie vivant aujourd'hui dans les hommes. Successivement le regard se porte sur le

charpentier, le prophète, l'apôtre, le messie, le ressuscité persécuté. Pareille démarche n'évite pas toute répétition, mais on le pardonne volontiers à l'auteur tant son livre nous aide à mieux saisir, comme le dit le P. Chenu dans sa « Présentation », que « le *fait* évangélique brut, aujourd'hui en action, est le ferment dans la pâte humaine, dans les masses humaines ».

René BEAUPÈRE

Joachim JEREMIAS, *Le problème historique de Jésus-Christ*, Paris, Ed. de l'Epi, 1968, 80 p., 6,90 f.

Michel BOUTTIER, *Du Christ de l'histoire au Jésus des Evangiles* (Coll. Avenir de la théologie 7), Paris, Ed. du Cerf, 1969, 104 p., 9 f.

Le pasteur M. Bouttier est professeur de Nouveau Testament à la Faculté de théologie de Montpellier. Son petit livre sera fort utile à un public plus large que celui des seuls spécialistes : un premier chapitre rappelle le cheminement, depuis le début du XIXe siècle, de la recherche historique concernant Jésus. Puis l'auteur présente successivement, et brièvement, la pensée de Bultmann et la contestation que lui opposent Jeremias (dans l'opuscule signalé ci-dessus, traduction par J. Schlosser de *Das Problem des historischen Jesus*, 1960) et Käsemann. Enfin des « Jalons » permettent à M. Bouttier de prendre parti et de montrer à son tour comment le message du Jésus de l'histoire concerne notre foi chrétienne aujourd'hui.

René BEAUPÈRE

Pierre PRIGENT, *La fin de Jérusalem*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1969, 160 p.

Ce volume paraît dans l'excellente collection des « Cahiers d'archéologie biblique » dirigée par A. Parrot (n° 17). Pour la circonstance la présentation des volumes de cette série — qui s'appelle maintenant tout simplement « Archéologie bilbique » — est modernisée. P. Prigent, professeur à la faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, s'appuie sur les récits des Anciens et les plus récentes découvertes archéologiques pour retracer l'histoire des deux guerres qui opposèrent les Juifs aux occupants romains en 66-73 (mai, chute de Massada) et en 132-135. Ce livre clair et précis sera utile aussi bien aux étudiants de la Bible qu'aux historiens et aux pèlerins de terre sainte.

René BEAUPÈRE

Joseph THOMAS et André SÈVE, *« Pour que vous croyiez » : méditations de l'Evangile de saint Jean*, Paris, Ed. du Centurion, 1968, 312 p., 14,80 f.

Voici réunies dans ce volume les quarante-cinq méditations que les Pères Thomas et Sève ont publiées au fil des mois dans *Panorama chrétien*. Qu'un périodique à grand tirage ait pu, pendant quatre ans, poursuivre cette lecture spirituelle de l'Evangile johannique nous

indique assez la qualité de leur travail ; lorsqu'on referme l'ouvrage, on en a compris la raison. Rien n'a été simplifié du mystère auquel Jean porte témoignage ; mais rien non plus n'a été oublié de ce mystère quotidien qu'est notre existence humaine. Si ces deux pôles de toute vie chrétienne sont ainsi fortement exprimés, il n'y a pourtant pas rupture entre eux et la méditation du message évangélique devient, sans cesse, insensiblement, méditation de l'homme sur sa propre condition. Les lectures qui nous sont proposées des Noces de Cana et de la Résurrection de Lazare nous ont paru être des modèles de cette admirable méthode.

Hugues COUSIN

Jérusalem, cité biblique, Paris, Ed. Vilo, 1968, n. p.

Bel album relié d'environ 200 pages de photographies toutes en couleurs, plus nombreuses et variées sur la ville moderne et sur les évocations juives que sur la vieille cité et les souvenirs chrétiens. Il s'agit d'une édition internationale réalisée en Israël (ce qui explique que les deux cartes de Jérusalem et de ses environs soient annotées principalement en hébreu et en anglais). Les photographies sont de W. Braun, D. Harris, D. Rubinger, R. Mazin ; la rédaction et la mise en pages, de M. Ronnen ; le professeur J. Prawer a donné une introduction historique complétée par un triple témoignage : R. Werblowsky pour le judaïsme, Ch. Avril, o. p. pour le christianisme et, pour l'Islam, un anonyme A. K.

René BEAUPÈRE

II. JUDAISME ET ISRAEL

W. ECKERT, N. P. LEVINSON et M. STOEHR (ed.), *Antijudaismus im Neuen Testament.* Exegetische und systematische Beiträge, München, Chr. Kaiser Verlag, 1967, 214 p.

Au printemps 1966, une session s'est tenue à Arnoldshain entre exégètes catholiques, protestants et israélites sur le thème, « Passages anti-israélites du Nouveau Testament ». L'ouvrage que nous présentons est la mise au clair des résultats obtenus. A lire la préface des éditeurs, on peut avoir l'impression que la recherche est ici orientée : on veut guérir les chrétiens de tout antisémitisme et l'on suppose que la lecture de certains textes apostoliques pourrait bien entretenir certains préjugés à l'encontre des Juifs. On rappelle la phrase de Gregory Baum : « On ne pourrait pas croire que le Nouveau Testament présente la Révélation de Dieu et les sources du salut de l'homme, si l'on était persuadé qu'il insinue du mépris ou de la haine vis-à-vis du peuple juif ou de n'importe quel autre peuple ». La polémique inobjective comme l'apologétique sont cependant évitées ; le principe que l'Ecriture est Parole de Dieu à travers une parole humaine réflétant le tempérament d'un auteur, ses tendances, les conflits où il est engagé, donne aux exégètes chrétiens une sérénité qu'un fondamentalisme ne saurait maintenir. Aussi l'interprétation chrétienne de l'Ecriture tient-elle compte du fait que les li-

vres du Nouveau Testament sont nés sous le coup de la scission entre Synagogue et Eglise, d'où certaines injustices envers l'ancien Israël.

L'antijudaïsme du Nouveau Testament n'est pas du tout un thème étroitement particulier. Il met en jeu l'histoire de la rédaction des textes apostoliques ; il renvoie aux méthodes d'exégèse et aux théories de l'inspiration (ce dont traite, d'un point de vue catholique et assez classique, Norbert Lohfink dans le premier exposé de la session). C'est avant tout par le sérieux des études de textes aboutissant à des résultats précis et clairs que se recommande l'ouvrage. Karl-Hermann Schelkle, par exemple, éclaire l'auto-malédiction des Juifs en *Matth.*, 27, 23-25 par le sens que prennent les mots selon la tradition de l'Ancien Testament. « Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants » doit se lire comme une garantie de la bonne foi des accusateurs dans le présent plus que comme l'acceptation d'un risque pour l'avenir. Le verset est d'ailleurs propre à Matthieu et se situe dans l'histoire néo-testamentaire entre le silence de Marc et une tradition qui développera avec plus d'insistance le thème de la relative innocence de Pilate .Ce thème est appuyé par des détails qui constituent des invraisemblances historiques (les hésitations du gouverneur contredisent ce que nous savons par ailleurs de son caractère, le geste de se laver les mains n'avait de sens que pour un Israélite, etc). On conclura que le thème de l'auto-malédiction est de peu de poids face à la tradition plus enracinée dans l'histoire et dans le sens du christianisme, qui donne au sang versé par le Christ valeur de signe d'une Rédemption absolument universelle.

Les quinze exposés ne conduisent pas tous à des résultats similaires. Certains font surtout découvrir la continuité entre la Révélation de Dieu en Jésus-Christ et les thèmes vétéro-testamentaires. Ainsi, d'après l'étude menée par H. Gollwitzer, les passages qui affirment Jésus comme seul Sauveur ou seule Voie (*Jean,* 14, 6 ; *Actes,* 4, 12) sont, avant tout, proclamation de l'universalité du dessein rédempteur dans la ligne des grands prophètes. On retiendra aussi de cet ouvrage qu'il nous donne plusieurs réactions d'exégètes israélites face au Nouveau Testament ; il émet le vœu que les chrétiens, à leur tour, étudient la littérature juive post-biblique.

Régis GEREST

Gregory BAUM, *Is the New Testament anti-semitic ?* Nouvelle édition revue, New-York, Paulist Press, 1965, 350 p.

Friedrich-Wilhelm MARQUARDT, *Die Entdeckung des Judentums für die Chrisliche Theologie. Israël im Denken Karl Barths*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1967, 369 p.

Les deux ouvrages que nous présentons ont en commun non seulement de prendre au sérieux le dialogue des chrétiens avec Israël, mais encore de considérer la réalité de l'Alliance comme permanente. La séparation de l'Eglise et de la Synagogue est le premier schisme dans l'histoire du Peuple de Dieu depuis Jésus, pense Gregory Baum. Son étude relève cependant de la théologie biblique et souvent même de l'exégèse, plus que la fresque historique. Parmi les positions originales de l'auteur, signalons son interprétation de la Loi chez saint

Paul, comme abolition, devant la croix, de la distinction entre justes et pécheurs.

Pour Friedrich-Wilhelm Marquardt, Israël est toujours notre miroir : « En lui nous nous voyons dans notre pitoyable humanité, mais nous reconnaissons aussi Dieu, dans sa rayonnante et sublime majesté, qui peut ressusciter d'entre les morts, rendre fertiles les déserts et sauver toute vie » (p. 360). Son étude sur la pensée de Barth montre comment on peut être à la fois sensible à la transcendance du rôle du Christ dans l'histoire et rendre hommage à la manière propre du Juif d'aller vers son Seigneur.

Régis GEREST

Saul FRIEDLÆNDER, *Réflexions sur l'avenir d'Israël* (Coll. L'histoire immédiate), Paris, Ed. du Seuil, 1969, 192 p.

Professeur d'histoire contemporaine et de relations internationales à l'Université hébraïque de Jérusalem et à l'Institut universitaire des Hautes Etudes internationales à Genève, S. Friedlaender est connu pour ses ouvrages sur le national-socialisme et la deuxième guerre mondiale (*Pie XII et le IIIe Reich, Hitler et les Etats-Unis,* etc.) Citoyen israélien depuis 1948, il s'interroge dans ce nouveau livre sur les perspectives qui s'offrent à son pays. Même si l'on ne peut partager tous ses points de vue — ce qui est notre cas — on lui sera reconnaissant de mettre entre nos mains un dossier sans complaisance dans lequel s'affirme, en même temps que son espérance en le destin d'Israël, une réelle volonté de paix.

René BEAUPÈRE

Elie WIESEL, *Le mendiant de Jérusalem,* Paris, Ed. du Seuil, 1968, 188 p. 15 f.

Le Mur dit des Lamentations est au centre de ce roman-méditation qui se déroule dans le contexte de la guerre des six jours. Beaucoup de thèmes très riches s'y entrecroisent. La clé de l'ensemble serait-elle dans ces quelques lignes que nous extrayons d'une des dernières pages ? Un père explique à son fils qui va être fusillé avec lui : «La bataille que l'amour livre à la haine: Tu vois mon enfant? Nous sommes en train de la perdre. Et comme le garçon ne répond pas, son père continue : sache, mon fils, que s'il y a une souffrance gratuite, elle est celle qui procède de la volonté divine. Qui tue, devient Dieu. Qui tue, tue Dieu. Chaque meurtre est un suicide dont l'Eternel est éternellement victime ». A chaque lecteur d'interpréter selon son cœur. Ce beau livre a reçu le prix Médicis.

René BEAUPÈRE

André CHOURAQUI, *Lettre à un ami arabe* (Coll. Concordances), Tours-Paris, Mame, 1969, 268 p.

Juriste, historien, poète, A. Chouraqui est depuis cinq ans maire adjoint de Jérusalem, en Israël. Le livre important qu'il vient de publier est à la fois irritant et admirable. Irritant, parce qu'ils est difficile d'échapper au sentiment que l'auteur a compliqué à plaisir sa

propre tâche en même temps que celle du lecteur : il a inventé en effet deux personnages, un juif (c'est lui) et un arabe, mais il ne parvient pas à donner une personnalité à ces deux êtres et, au long de près de trois cent pages, on oscille, de façon gênante, entre des genres littéraires différents : le roman, l'autobiographie, la confession, l'histoire, l'exhortation morale... A. Chouraqui n'aurait-il pas pu tout simplement être lui-même ?

Toutefois, malgré ce défaut, il faut lire ce livre où s'exprime un croyant juif profondément respectueux — plus que cela : amoureux — de l'Islam et du christianisme. Tout l'ouvrage est parcouru d'un grand souffle : sans se faire d'illusions sur la gravité de la crise au Proche-Orient, A. Chouraqui a le courage de dire ce qu'il pense sans craindre de critiquer, à commencer par ceux qui vivent autour de lui en Israël et dans la communauté juive. Il a surtout le courage d'exprimer son invincible espérance — qu'il nous fait partager — en la puissance spirituelle des croyants. Il faut écouter ce prophète qui crie : « Associons nos efforts, unissons nos volontés pour engager en ce siècle cruel le vrai combat de l'homme nouveau. Au-delà des mots, au-delà des chants, s'ouvre en nos déserts l'univers inexploré du silence. C'est là que se trouve le souffle qui inspira Moïse, Jésus, Mahomet. C'est là que se prépare et que s'annonce la vraie résurrection des morts : c'est là que s'édifient les cieux nouveaux, une terre nouvelle, la terre des hommes, autour de tes murs, Jérusalem, dans la lumière de nos retrouvailles » (p. 264).

René BEAUPÈRE

III. EUCHARISTIE

Théobald SUESS, *La communion au Corps du Christ* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1968, 328 p.

Dans ces « Etudes sur les problèmes de la sainte cène et des paroles d'institution » (c'est le sous-titre de l'ouvrage), le pasteur Süss, professeur de dogmatique luthérienne à la Faculté de théologie protestante de Paris, développe un article publié par lui il y a dix ans : « Ceci est mon corps » (dans la revue *Positions luthériennes*, 1959, p. 153-181).

Avec une belle intrépidité, l'auteur reprend *ab ovo* les querelles eucharistiques de la Réforme. Il est convaincu en effet que c'est seulement en revenant à la problématique du XVIe siècle qu'on pourra aujourd'hui faire progresser la question. Il entre si complètement dans cette perspective en nous y entraînant à sa suite que nous ne sommes nullement étonnés de constater que la dernière phrase de son livre est une objurgation qui s'adresse, non pas à nous chrétiens du XXe siècle, mais aux deux grands Réformateurs : « Que Luther accepte de renoncer à la grâce présente dans la matière et de concen-

trer toute son attention sur la grâce réellement donnée par la parole sacramentelle, et que Calvin accorde délibérément que la parole donnée par Dieu est et reste donnée ; dès lors, l'entente eucharistique sera réalisée » (p. 309).

Le plan, simple, de l'ouvrage est le suivant : bref examen d'ensemble des textes eucharistiques du Nouveau Testament (chapitre I) ; justification du retour à la problématique du XVIe siècle (chapitre II et III) ; étude de l'exégèse dite littérale (chapitre IV) et de l'exégèse symbolique (chapitre V) ; enfin, les pages où l'auteur exprime sa position (chapitre VI : « Le sens des paroles d'institution »). En voici les affirmations essentielles : « Ce que le Christ fait avec le pain, en réalité il le fait avec son corps. Le don du pain est le moyen par lequel il fait le don du corps. Le verbe être... exprime une identité d'action : l'acte dont l'objet est le pain, *est* l'acte dont l'objet est le corps. Le don du pain *est* le don du corps... Ce n'est donc pas le pain comme tel que Jésus-Christ, dans l'institution de la sainte cène, déclare être son corps, c'est la distribution du pain qu'il déclare être la distribution de son corps » (p. 277-278). On voit comment cette interprétation, que l'auteur nomme « exhibition (*don*) substitutive », se situe entre le Charybde de la position luthérienne et le Scylla de la position calvinienne. Laissons encore la parole à l'auteur : « La doctrine luthérienne est elle aussi une doctrine d'exhibition ; le sens des paroles d'institution est que le corps et le sang du Christ sont distribués. Ils le sont par le fait que ce corps et ce sang s'identifient avec le pain et le vin par « union sacramentelle ». Grâce à cette union, la distribution du pain et du vin *est* la distribution du corps et du sang. D'autre part, la doctrine réformée de tradition calvinienne nie toute identification. La distribution du pain et du vin est le signe symbolique de la distribution du corps et du sang, et en même temps elle en est aussi le gage et le sceau, elle la confirme... Notre conception se place entre les deux. D'accord avec la doctrine réformée, elle rejette l'hypothèse de l'union des substances ; d'accord avec la doctrine luthérienne, elle affirme néanmoins une identité, mais différente de celle de la tradition luthérienne, l'identité des actes de distribution » (p. 293). Cette citation permet aussi de voir comment la position de M. Süss se distingue de la doctrine catholique, dans laquelle il voit « une forme d'exhibition substantielle » (p. 301).

La minutieuse analyse philologique du professeur Süss parviendra-t-elle à convaincre et à mettre d'accord les protagonistes qui, au XVIe siècle et depuis, se sont opposés et s'opposent ? Certes on le souhaite, mais pour en être convaincu, il faudrait être plus certain que nous ne le sommes que c'est bien en étudiant le mystère eucharistique sous cet angle que l'on fera aujourd'hui progresser le dialogue entre chrétiens séparés.

Toutefois, même s'il n'est pas totalement conquis, le lecteur protestant mais aussi catholique sera sûrement enrichi par le patient travail du pasteur Süss.

René Beaupère

Raymond JOHANNY, *L'Eucharistie centre de l'histoire du salut chez saint Ambroise de Milan* (Théologie historique 9), Paris, Beauchesne, 1968, 304 p., 36 f.

Sur le sujet nous n'avions jusqu'à présent qu'un travail de 1910 en latin (par St. Lisiecki) et la thèse soutenue plus récemment à Lyon, en 1956, par L. Lavorel, mais malheureusement non publiée en librairie.

Les encyclopédies et les traités de patrologie, de leur côté, ne s'y étendent guère. Ce manque d'intérêt relatif s'explique sans doute par le fait qu'Ambroise ne passe pas pour un « théologien ». Mais le P. Johanny nous démontre que, si la pensée de l'évêque de Milan n'est pas toujours originale ni claire, elle n'en est pas moins riche et, d'une certaine façon, fort actuelle. L'auteur étudie successivement la relation de la parole et de l'eucharistie, puis l'expression même de l'eucharistie (rite, fréquence, vocabulaire), sa confection, son aspect sacrificiel, l'eucharistie en tant que *communio*, enfin l'eucharistie au centre de l'histoire du salut. Il conclut que rien n'est moins statique que la conception qu'Ambroise se fait de l'eucharistie comme la « possession tensionnelle du Christ en acte de salut jusqu'à la réalisation plénière de toutes choses en Lui » (p. 282).

Une bibliographie et un index complètent cet utile ouvrage.

René BEAUPÈRE

Adalbert HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale* (Bibliothèque de théologie), Tournai-Paris, Desclée, 1968, 342 p., 29 f.

Voici un livre passionnant et d'une grande actualité. L'auteur y développe et y étaie un article publié naguère par lui dans *La Maison-Dieu*, « Liturgie et action sociale ». Il étudie dans l'histoire de l'Eglise comment le culte et le service des frères, non seulement étaient conjoints mais se fécondaient mutuellement. Cet examen est mené en quatre étapes. Dans une première partie, le P. Hamman rassemble une documentation sur le repas des pauvres dans l'Ancien Testament et sur le Messie des pauvres dans le Nouveau : c'est à partir de l'expérience de la faim que le Christ apporte son message, se situant dans la tradition du peuple juif qui cherchait la motivation théologale de l'exercice de la justice et de la charité. Dans une deuxième partie, l'auteur vérifie le lien qui, dans les communautés primitives, unissait, dans le personnage du diacre, les deux domaines de la liturgie et de l'action sociale. Il met en évidence l'importance de la scène du lavement des pieds liée à l'eucharistie et signe de la mission du Christ serviteur. La troisième partie est consacrée à l'agape ; pour le P. Hamman pas de doute : l'institution de l'agape n'a jamais été liée au repas qui introduit l'eucharistie, c'est une création de la communauté chrétienne qui veut exprimer sa charité en établissant une sorte de péréquation entre riches et pauvres. Cependant l'agape se situe dans le prolongement de l'eucharistie et sa motivation est plus théologale que sociale. L'offrande liturgique fait l'objet de la quatrième partie du livre : elle aussi a une motivation théologale ; le vrai chrétien est celui qui « quitte tout ».

On peut sans doute discuter et contester telle ou telle des interprétations historiques du P. Hamman. Mais on ne peut nier l'intérêt stimulant de son travail au moment où le diaconat est restauré et, plus largement, alors que notre réforme liturgique court le risque de se fermer sur elle-même tandis que de si nombreux catholiques ne parviennent pas à faire le lien entre leur participation à la messe et leur souci de présence aux « autres ». En réalité, comme le montre très bien l'auteur, l'Eglise de la célébration liturgique est celle qui se situe au cœur du monde, à condition que la communauté rassemblée pour et par l'eucharistie soit aussi la fraternité qui, concrètement, pratique le partage des biens.

René BEAUPÈRE

A.-M. ROGUET, *Table ouverte. La messe d'aujourd'hui* (Coll. Remise en cause), Tournai-Paris, Desclée, 1969, 240 p., 15 f.

Instructions officielles sur les nouveaux rites de la messe (Coll. Références), Paris, Ed. du Centurion, 1969, 216 p., 10,70 f.

En un style simple, le P. Roguet commente pour le fidèle et pour l'incroyant curieux la liturgie de la messe telle qu'elle se présente aujourd'hui après sa restauration. Au delà des rites et des signes, il introduit très heureusement son lecteur à une compréhension en profondeur du mystère eucharistique.

Dans le deuxième volume on ne trouvera pas l'*Ordo missae* du 3 avril 1969, mais la *Présentation générale du missel romain*, suivie des *Normes universelles de l'année liturgique et du calendrier*, de trois documents réglant la place de l'évêque dans la célébration liturgique, enfin de l'Instruction du *Consilium* romain sur la traduction des textes liturgiques (25 janvier 1969). Ces traductions sont présentées par le C. N. P. L.

René BEAUPÈRE

Thierry MAERTENS (éd.), *Liturgies et communautés humaines* (Coll. Vivante liturgie 84), Paris, Ed. du Centurion, 1969, 136 p., 10,50 f.

Les contributions rassemblées dans ce volume ont paru en néerlandais dans la revue *Tijdschrift voor Theologie.* Mieux que le titre, le sous-titre (*Vers une liturgique diversifiée*) désigne ce qui est en fait la préoccupation centrale de ce recueil : non pas directement la liturgie mais plutôt, à propos de la liturgie, les relations entre Eglise universelle et Eglise locale. La solution proposée, si l'on en croit l'Avant-Propos de Th. Maertens, est : « Il n'est pas nécessaire que tout soit prescrit par Rome ; mais tout ne doit pas non plus être laissé à la discrétion de chacun ». Encore faudrait-il savoir qui est ce « chacun » ou qu'est-ce que l'Eglise locale : une province ecclésiastique, un diocèse, une paroisse, un groupe ? C'est pourquoi le premier chapitre de l'ouvrage ,écrit par P. Van Hooijdonk, étudie, du point de vue sociologique, « Liturgie universelle et liturgie des communautés ».

Ensuite, dans une perspective plus théologique, J.F. Lescrauwaet traite du « Culte universel dans l'eucharistie locale », tandis que H. Manders s'interroge : « Qui célèbre la liturgie ? ». Enfin, sous le titre « Glorifier Dieu en plein monde », E. Schillebeeckx évoque la tension entre l'engagement dans le monde et la célébration liturgique.

René BEAUPÈRE

IV. ŒCUMÉNISME

Kurt-Victor SELGE, *Die ersten Waldenser*, I. *Untersuchung und Darstellung*, II. *Der Liber Antiheresis des Durandus von Osca* (Coll. Arbeiten zur Kirchengeschichte), Berlin, 1967, 320 et 287 p.

Le *Liber Antiheresis* de Durand d'Osca est la première et la plus fournie des sources qui nous permettent de connaître, de l'intérieur, le mouvement vaudois et, par là, l'évangélisme médiéval. Une édition de ce document, déja exploité en particulier par les travaux de Thouzelier, était fort attendue. Grâce à K. V. Selge, nous avons, non seulement ce texte capital, mais aussi une étude et une mise au point sur l'histoire primitive du valdéisme, qui a la valeur de l'exposé de Borst sur les Cathares. Parmi les prises de position de notre auteur, mentionnons : la date de la mort de Valdès située au tout début du XIII[e] siècle, ce qui permet de concevoir que les « Pauvres catholiques » aient été plus fidèles à la pensée primitive du mouvement que les autres branches du valdéisme demeurées dans le schisme et tombées dans la conception donatiste de l'Eglise ; l'importance déterminante du devoir et du droit de prêcher dans les débuts de l'histoire vaudoise, la pauvreté mendiante étant rattachée à ce droit et non l'inverse ; l'impossibilité d'expliquer les origines du groupe par une réaction de classe, le valdéisme étant aussi bien une contestation des classes urbaines que de la féodalité et de la féodalité ecclésiastique. Toutes ces prises de position sont intéressantes surtout par l'exactitude et la finesse des raisons qui les appuient ; les historiens connaissant la langue allemande les liront avec plaisir, qu'ils soient ou ne soient pas encore des spécialistes en matière d'évangélisme médiéval.

Régis GEREST

Otto-Hermann PESCH, o. p., *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz, 1967, 1010 p.

Thomas d'Aquin n'est pas une source importante de Luther. Et voilà qu'une étude comparative sur la doctrine de la justification chez ces deux auteurs nous apprend beaucoup sur l'un comme sur l'autre. Elle est menée par un dogmaticien qui a consenti à des études de textes minutieuses et exhaustives. Et l'intérêt de l'œuvre se trouve considérablement accru du fait que l'auteur réinterprète Luther dans la perspective existentielle, qui est celle d'Ebeling.

Saint Thomas sort rajeuni d'une comparaison, qui fait saisir combien il fut en son temps peu juridique, confiant son « juste » à l'Evangile, c'est-à-dire à l'Esprit et à la liberté. Quant aux formules

« imputatives » de Luther, elles n'impliquent nullement qu'il ne fût pas sensible au travail intérieur par quoi se rénove la « *nova creatura* ». La lutte contre toute expression suggérant une justice propre et interne à l'homme vient de ce qu'il conçoit la justification comme strictement personnelle et relationnelle. Dieu justifie lorsqu'Il entre avec nous dans une nouvelle relation, et nous devenons justes lorsque nous-mêmes nous entrons avec lui dans cette nouvelle relation. Le jugement, « Je suis juste », est exclu. Le seul qui puisse être prononcé est : « Tu es ma justice » (p. 185). Toutefois, pour Luther, l'être relationnel n'est pas l'entité exsangue des scolastiques, mais l'entrée dans la Force, l'Activité, la Vitalité.

En ce qui concerne l'évolution de la pensée luthérienne, le P. Pesch appuyé par la lecture des écrits de 1515-1522, pense à une lente maturation de Luther d'un ultra-augustinisme à la thèse du salut par la seule foi. A notre avis, il est trop prudent en n'utilisant pas le commentaire de l'*Epître aux Romains* comme témoin d'une pensée déjà proprement luthérienne.

Ce livre austère — il ne fait place à l'histoire que pour autant qu'elle éclaire les doctrines — doit avoir sa place dans toutes les bibliothèques de théologie et d'œcuménisme.

Régis GEREST

Jean BOISSET, *Melanchton* (Coll. Philosophes de tous les temps), Paris, Ed. Seghers, 1967, 191 p.

On appréciera d'avoir sous la main ces pages aérées, donnant de courts extraits de Melanchton qui a jusqu'alors gagné la sympathie, mais non l'audience du public français. On saura gré au Réformateur de nous détourner des inutiles spéculations sur la prédestination, d'avoir tenté sur l'Eucharistie une explication qui modérait celle de ses contemporains, Luther, Zwingli et le catholique Sadolet. Toutefois Melanchton ne gagne pas à être présenté comme un philosophe ; il l'était si peu, sans pour autant être, comme Luther, un ennemi de la raison raisonnante. Nous aurions aimé que J. Boisset nous parle plus de l'homme et du spirituel, moins de doctrine abstraite. Il est vrai que l'obligation de faire entrer certains sujets dans une collection d'éditeur présente quelques servitudes !

Régis GEREST

Claire-Eliane ENGEL, *L'amiral de Coligny*, Genève, Labor et Fides, 1967, 334 p.

Les historiens se réjouiront de ce que la vie de l'amiral de Coligny fasse l'objet, aujourd'hui, d'une biographie tout à la fois consciencieuse, vivante et sympathique au héros (ni ambitieux ni puritain). Ronsard, Brantôme, les écrivains et poètes du temps ont ici souvent la parole, ce qui n'est pas sans intérêt. Ajoutons qu'on a inséré dans notre texte de belles reproductions de fresques et de tableaux. On regrettera par contre le manque de référence à la sociologie religieuse, à la théologie, et plus généralement le caractère trop

intimement biographique d'une étude qui concernait un personnage mêlé aux drames politiques et religieux de la Réforme française.

Régis GEREST

Tatiana STRUVE, Agnès CUNNINGHAM, Françoise FLORENTIN-SMITH, *La femme* (Coll. Eglises en dialogue 5), Tours-Paris, Mame, 1968, 158 p., 9,80 f.

On se familiarise avec la méthode employée par la collection *Eglises en dialogue :* trois auteurs, un orthodoxe, un catholique, un protestant, exposent leur point de vue sur un même sujet, sans polémique, mais de manière à laisser saisir les complémentarités. Ici trois femmes parlent de la femme d'après une expérience et des conceptions nourries de traditions confessionnelles différentes ; en même temps, elles s'expriment sur sa vocation et son rôle œcuménique.

Madame Struve, épouse d'un prêtre orthodoxe, use d'un langage d'une grande poésie et nous situe sur un plan très proprement spirituel. La sœur Agnès Cunningham, religieuse catholique, se place volontiers sur le terrain de la sociologie et d'une anthropologie philosophique. Madame Florentin-Smith, qui occupe de hautes fonctions au service de la Fédération protestante de France, nous entretient, de façon très concrète, de la place de la femme dans les Eglises de la Réforme, des ministères féminins (les femmes-pasteurs), de l'impossibilité de constituer une théologie biblique en cette matière.

Ces trois auteurs si différents ont de bien sympathiques convergences : elles équilibrent, toutes, les références évangéliques ou bibliques par des considérations d'actualité, nous font apprécier la richesse anthropologique du récit de la création et sont sensibles au rôle de Marie, « témoin et rappel pour l'Eglise de la première limite de la vie de Jésus, du caractère concret de son incarnation..., exégèse vivante du rôle de la communauté élue, avec sa vocation acceptée, sa foi servante et l'ambiguïté de son destin à la charnière des deux Testaments » (F. Florentin-Smith, p. 142). Les trois exposés entendent également ne rien renier de ce qui s'est fait pour la promotion de la femme, mais ne cherchent pas cette promotion dans une ligne de pure égalité avec l'homme ; leurs auteurs croient, au moins comme à une vocation, à la féminité. Or, pour toutes trois, un élément essentiel de la féminité est le sens du lien et de l'unité ; la femme est, par nature, œcuménique. « Essentiellement *l'autre,* écrit T. Struve, la femme, dès le début, se révèle comme celle qui, posée en *vis-à-vis* de l'homme, l'aide à percevoir sa propre réalité. Issu de la création, animé par le souffle de Dieu afin de mener le cosmos à une ultime rencontre avec le Créateur, l'homme, étranger et pourtant participant tant au divin qu'au créé, ne réalise cette double appartenance qu'à travers sa rencontre avec cet autre lui-même qu'est la femme. Le rôle de celle-ci semble donc être, avant tout, de rattacher l'homme au limon dont il est issu, de le rattacher au divin vers quoi il doit tendre. C'est à travers son dialogue avec l'autre que l'homme perçoit la nécessité d'unifier en lui-même les deux mondes divin et charnel à la jonction desquels il se trouve » (p. 41).

Régis GEREST

Karl BARTH, *Entretiens à Rome après le Concile* (Cahiers théologiques 58), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1968, 72 p.
ID., *Ad limina Apostolorum*, Zurich, EVZ Verlag, 1967, 66 p.

A l'automne 1966 — sous l'inspiration, dit-il, de Wolfgang Amadeus Mozart — K. Barth s'est rendu à Rome (*ad limina apostolorum*, comme le dit le titre de l'édition originale allemande de cet opuscule), muni d'une série de questions sur les documents conciliaires. Avec le bref récit de ce voyage, nous avons dans cet ouvrage les questions du célèbre théologien protestant, mais malheureusement pas les réponses qu'il reçut de diverses personnalités romaines (la traduction française est de J.-J. von Allmen et J. Jeggé). On y a joint un bref commentaire du chapitre II de la Constitution *Dei Verbum* (paru dans le volume de la collection « Unam Sanctam » consacré à ce thème), ainsi qu'une lettre à un mariologue catholique.

René BEAUPÈRE

A. R. WINNETT, *The Church and Divorce*, London, Mowbray, 1968, 110 p.

Dans cet ouvrage, A. R. Winnett, chanoine anglican, poursuit et prolonge un travail publié il y a dix ans, *Divorce and Remarriage in Anglicanism*. Un premier chapitre est consacré à un historique de la question dans l'Eglise d'Angleterre ; le suivant trace un tableau des courants théologiques récents dans cette même Eglise : tout d'abord les auteurs qui soutiennent l'indissolubilité du mariage, puis ceux qui la mettent en question ; ensuite l'auteur en vient à présenter les positions des différentes provinces de la Communion anglicane, puis celles des Eglises non anglicanes (Orthodoxie, Catholicisme, Communions issues de la Réforme) ; deux autres chapitres sont consacrés, l'un à la reconnaissance de nullité, l'autre aux débats qui ont eu lieu ces dernières années en Grande-Bretagne sur les lois du divorce. Les quelques pages de conclusion précisent ce qui apparaissait déjà dans l'introduction : l'auteur, plus sensible qu'il y a quelques années à l'aspect inter-personnel des relations dans le couple, a le sentiment que la pratique de son Eglise devrait être modifiée pour reconnaître qu'il y a des unions qui « meurent » et laissent donc la place à un remariage religieux après divorce. Les questions posées étant à l'ordre du jour dans toutes les Eglises, y compris dans le Catholicisme, on lira ce petit livre avec un vif intérêt.

René BEAUPÈRE

Jean BOSC et Georges LEFEBVRE, *Vivre ce qui unit* (Coll. Vie et prière), Paris, Desclée De Brouwer, 1968, 232 p.

Le pasteur Bosc et Dom Lefebvre poursuivent l'entretien œcuménique commencé dans *Le Christ, notre vie commune* (cf. *L. et V.*, n° 79, p. 125-126). Dans un libre dialogue, ils reprennent la question fondamentale de la grâce, non plus à partir du centre, mais plutôt à partir de la périphérie et dans certaines de ses conséquences, afin de vérifier s'il n'y a pas un décalage insidieux entre les grandes affirmations doctrinales et ce qui est vécu au niveau du quotidien. Ils

sont amenés ainsi à s'entretenir de l'universalité du salut (à partir d'une citation de *Lumen Gentium*), du purgatoire et des indulgences, du sens de la souffrance, des saints, de la morale... Les dernières pages ont suggéré le titre de ce stimulant petit livre ; l'interlocuteur protestant constate en effet que « ce dialogue prend au fur et à mesure qu'il avance, et alors même qu'il peut paraître tendu et exigeant, un aspect positif supplémentaire : celui de la recherche commune. En nous interrogeant et en nous avertissant les uns les autres, sans concessions faciles, nous nous retrouvons ensemble dans une quête commune de notre fidélité à l'Evangile » (p. 223).

René BEAUPÈRE

Jean CABRIÈS, *Le caravansérail*, Le Jas-Forcalquier, Ed. Robert Morel, 1968, 548 p.

Après l'avoir porté en lui pendant sept ans, J. Cabriès publie le journal de bord du premier pèlerinage œcuménique à Jérusalem organisé, à Pâques 1961, par *L'Illustré protestant* et par *Lumière et Vie*. Les participants retrouveront avec amusement et émotion les mille détails du voyage que l'auteur a su piquer au vol. Tous les pèlerins de Terre Sainte suivront avec intérêt cet excellent guide. Mais de très nombreux autres lecteurs, nous en sommes certain, prendront un vif plaisir à la lecture de ce livre original qui n'est ni un reportage, ni une étude, ni une méditation, ni un poème, mais tout cela à la fois et encore un peu plus !

René BEAUPÈRE

V. LITURGIE ET SPIRITUALITÉ

Pie DUPLOYÉ, o. p., *Les origines du Centre de Pastorale Liturgique, 1943-1949*, Mulhouse, Salvator, 1968, 392 p., 25 f.

Amateur d'« histoire », vous serez déçu. Amateur de « chroniques », vous serez enchanté. Non seulement l'auteur raconte, mais il restitue la vibration de la vie. A sa manière, c'est un poète : on sent qu'il a vécu dans la familiarité de Péguy. Il irritera les collectionneurs de fiches, quoiqu'il sache travailler selon leurs méthodes ; il scandalisera les philistins, bien que son sérieux vaille mieux que la leur. C'est un farceur ; ce n'est pas un fumiste.

On ne trouvera dans son œuvre ni un récit compilé, ni un inventaire des sources, ni une liste des membres actifs et des bienfaiteurs, ni un bilan. Surtout pas de prospective : le présent est trop sinistre (oui. Et non).

On trouvera des portraits pleins d'humour, de respect et de charitable amitié. Des programmes (Pâques, le dimanche chrétien, l'utopie — oh oui ! — dominicaine). Des aperçus sur Claudel et la crise de la prédication. Une table des matières, enfin, qui à elle seule est délectable car elle peut se payer le luxe de citer Vatican II sans guillemets pour renvoyer à des textes antérieurs : qui a inspiré qui ? (Modeste P. Duployé, que vous avez dû vous amuser ! A la fin, vous l'avez « eue », la sacrée congrégation !)

Enfin, et surtout, on découvrira que la vie chrétienne est une fête, en se laissant initier au banquet chrétien et à ses antécédents platoniciens.

Qui n'appréciera pas, j'ai le regret de le lui dire, me paraîtra manquer totalement de goût. Ou bien sa langue sera morte, ou bien quelque autre lui aura gâché le gosier. Dans les deux cas, ce sera bien dommage. Pour lui.

Claude BOURGIN

André GOZIER, o. s. b., *Dom Casel* (Coll. Théologiens et spirituels contemporains 6), Paris, Ed. Fleurus, 1968, 192 p., 11 f.

Les Bénédictines de Herstelle auprès desquelles vécut longtemps et mourut (en 1948) Dom Casel ont inscrit sur sa tombe : « *Mystagogus nobis et pater* ». Elles voulaient indiquer par là que le grand Bénédictin allemand fut non seulement le théologien de la Doctrine des Mystères, mais aussi un liturge et un moine.

L'ouvrage de Dom Gozier nous fait entrer dans le triple aspect de cette vocation, les extraits des œuvres de Dom Casel portant sur la théologie sacramentaire et la liturgie, sur la vie monastique et sur le mystère de l'Eglise. Par son labeur acharné, le moine de Maria-Laach a préparé le renouveau liturgique actuel. Il nous est bon de faire avec lui plus ample connaissance et grâce à lui de « pénétrer toujours mieux, toujours plus, le Mystère du Christ ».

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

Alfons KIRCHGASSNER, *Liturgie et valeurs humaines*, Tours-Paris, Mame, 1968, 154 p.

Ce livre contient des analyses simples et fines sur les éléments divers qui composent une célébration liturgique. Une sorte de phénoménologie du culte met en valeur l'originalité du temps et de l'espace liturgiques. La liturgie est présentée comme le déploiement d'une Parole qui va, par nous, de Dieu à Dieu.

Que la Parole de Dieu soit « fixée » dans la liturgie, c'est le signe qu'elle ne nous appartient pas : nous recevons la Parole selon une forme donnée et prescrite, car elle appartient à Dieu ; nul n'a donc le droit de mettre cette Parole en question, mais c'est Elle qui doit nous mettre nous-mêmes en question. Pour l'auteur, l'altérité à laquelle l'homme moderne se heurte dans le caractère préétabli et structuré de la liturgie, est signe de l'altérité de Dieu. Dans la même ligne, le dépaysement auquel la liturgie invite nécessairement ne nous aliène pas mais veut nous libérer de notre égoïsme et de nos attachements trop immédiats .

Au demeurant, l'auteur souhaite un tri dans la tradition liturgique, afin que l'Eucharistie redevienne plus manifestement un repas, mais les dernières réformes liturgiques répondent à cette requête légitime.

Jean-Claude SAGNE

François PICARD et Jean BEILLIARD, *La musique sacrée après la réforme liturgique* (Coll. Vivante liturgie 80), Paris, Ed. du Centurion, 1967 ,128 p., 9 f.

Tous les responsables, à un titre ou à un autre, de l'application de la réforme liturgique savent la difficulté de disposer d'une information à jour. Le dossier établi par la Fédération française de musique sacrée vient donc fort heureusement baliser notre route. Trois niveaux dans cet ouvrage : des textes — l'Instruction *Musicam sacram* (5 mars 1967) et les documents connexes conciliaires et postconciliaires ; une réflexion de caractère à la fois technique et pastoral, élaborée à partir d'enquêtes menées au plan national ; un effort prospectif. L'intérêt pratique d'un tel ensemble, très équilibré, est évident. N'aurait-on pu mettre en lumière la façon dont l'Instruction concerne les communautés religieuses ?

Si la liturgie paroissiale ne doit pas être une démarcation de la liturgie monastique (cf. p. 56), celle-ci n'a pas à s'aligner purement et simplement sur la première. Le souci de souplesse et d'ouverture de la nouvelle législation invite, semble-t-il, à reconnaître un certain style de célébration aux communautés religieuses, non pour se situer en marge, mais pour répondre à leur vocation propre. Valoriser quasi uniquement l'assemblée liturgique paroissiale nous paraît exprimer moins la richesse du Mystère de l'Eglise que de reconnaître la complémentarité des diverses communautés dans l'Eglise.

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

Michel DE CERTEAU, François ROUSTANG (éd.), *La solitude* (Coll. Christus 25), Paris, Desclée De Brouwer, 1966, 256 p., 18,50 f.

Nous avons ici un recueil de seize articles, dont trois sont du P. Michel de Certeau, propres à dégager la situation inévitable de solitude dans la vie chrétienne, à en montrer la signification, et à fournir les critères qui permettront de la distinguer de ses contrefaçons comme l'isolement et le mutisme.

Ces études sont groupées en trois séries :

Les premières sont en fait les témoignages des solitaires de la vie contemporaine, solitaires dépourvus certes de tous les insignes de la vie de solitude et en passe d'atteindre à la communion enfin réelle avec Dieu et avec les hommes. Tels sont le chrétien dans les situations les plus ordinaires de la vie urbaine (M. Delbrêl) ; l'époux ou l'épouse dans son foyer (J. Devaud) ; le scientifique dans l'Eglise (F. Russo), le scientifique, seul et sans le secours de la théologie, dans son interrogation de croyant (A. Astier) ; l'apôtre à l'épreuve de la rencontre de peuples d'une autre culture que la sienne (M. de Certeau) ; un chartreux contemporain comme Dom Augustin Guillerand (A. Ravier) ; enfin le savant qui explore les manuscrits des moines de l'Orient orthodoxe sans être sûr de pouvoir rejoindre un jour dans une vraie reconnaissance leurs fils spirituels de l'Athos d'aujourd'hui (J. Paramelle).

La deuxième série compte cinq études de théologie spirituelle portant sur le phénomène de la rencontre. Elles exploitent heureusement les acquisitions de la phénoménologie et de la socio-psychologie contemporaines ; elles éclairent grandement les problèmes actuels de la structure et du sens des conflits et de la pédagogie (M. de Certeau, A. de Peretti), de la relation interpersonnelle dans l'évangélisation (F. Roustang), du lien entre la solitude et l'amour (D. Vasse).

La troisième série, intitulée « Prières », nous propose en quatre articles comme un guide de la solitude fructueuse dans l'établissement de notre communion au Père et aux hommes, aussi bien dans la pratique des *Exercices spirituels* (F. Courel), dans la Liturgie (J.-J. Latour) ou à la lumière des Psaumes (P. Beauchamp). Le dernier article, du Père J. Guillet, conduit le lecteur aux profondeurs de la solitude de Jésus en sa Passion ; grâce à cette solitude du Christ, les chrétiens pourront faire « de leur rupture avec Dieu, une adhésion filiale ; de leurs divisions, une communion fraternelle ».

Ce livre aidera l'homme contemporain dans son problème peut-être principal, celui de l'isolement qui le menace à la mesure même de l'ampleur actuelle des moyens de communication et des techniques d'investigation propres à chaque secteur distinct de la vie du monde ; il le libérera du traumatisme qu'engendre en lui la peur de cette ombre grandissante ; il le réconciliera avec la solitude véritable en laquelle s'accomplit la communion fraternelle et la connaissance, enfin, de notre Dieu.

Marie-Cyrille DUCRET

André RAVIER, s. j., *En retraite chez soi*, Paris, Ed. Guy Victor, 1967, 326 p.

L'auteur propose à ceux qui veulent faire une retraite sans quitter le cadre de leur vie quotidienne des exercices spirituels, inspirés conjointement de saint Ignace et de saint François de Sales. La tentative est peut-être louable, mais le résultat déroutant. Cet essai est intemporel, il aurait pu aussi bien être écrit il y a trente ans. La méthode de vie spirituelle qui est suggérée ignore tranquillement la liturgie et la vie du monde actuel et de l'Eglise. La place de la liberté et de l'invention n'est pas faite. Tout se passe comme si la prière ne posait aucune question fondamentale quant à sa légitimité et à son utilité.

Jean-Claude SAGNE

Jacques DOURNES, *L'offrande des peuples* (Coll. Jeunesse de la liturgie 44), Paris, Ed. du Cerf, 1967, 288 p., 19,30 f.

La modestie du sous-titre : *Recherches et remarques sur le binôme activité missionnaire - action liturgique*, ne doit pas nous induire en erreur. Il s'agit là d'un livre très dense qui, constamment, stimule la réflexion. Par ses livres précédents (*Dieu aime les païens, Le Père m'a envoyé*) nous connaissions la justesse, l'acuité de la réflexion missiologique de l'auteur, son sens théologique très sûr,

sa connaissance profonde et respectueuse de la culture ambiante. Travaillant depuis 1946 au Vietnam, il dirige maintenant un centre de catéchuménat et pose la question de la rencontre de Dieu qui se révèle avec les structures mentales d'un groupe ethnique déterminé.

« A Chöréo, je maçonne des fondations, brique après brique et tenant compte de la nature du terrain, et se monte une liturgie catéchuménale ». Cette phrase, une des dernières du livre, rend bien compte de la méthode de Jacques Dournes. Fuyant tout *a priori*, toute précipitation, sa réflexion part toujours d'une observation réaliste et débouche sur les problèmes essentiels : philosophie sous-jacente, langues, symboles sacrés. Si le contexte immédiat est jörai, nous voyons très vite que c'est tout le problème de l'acculturation qui est en cause. Il ne s'agit pas d'adaptation mais de transfiguration d'une culture en sa totalité, par l'acte liturgique.

Il serait dommage que la base de départ de cette réflexion si pondérée et si lucide fasse réserver ce livre aux seuls missiologues. Il concerne tous ceux qui s'intéressent au problème de la communication et plus particulièrement à ceux qui participent à l'élaboration d'une liturgie qui permette aux groupes humains actuels d'exprimer dans la vérité leur relation à Dieu.

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

Henri DE LUBAC, *L'Eternel féminin*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, 340 p.

Le titre rend compte seulement de la première partie du livre, une analyse d'un poème du P. Teilhard de Chardin ; le dernier tiers est consacré à une étude sur *Teilhard et notre temps*. Le regroupement de ces deux textes peut étonner. Sans doute ne faut-il pas rechercher une unité objective, mais dans les deux cas le mode d'approche des textes est identique : ni étude exhaustive, ni résumé, mais mise en valeur de la pensée en ce qu'elle a de plus positif. Et toujours l'amicale compréhension du P. de Lubac nous présente l'attitude de Teilhard en ce qu'elle peut avoir d'exemplaire et de secourable en nos actuelles difficultés.

« Poème de saveur très platonicienne, d'allure très biblique, de doctrine et d'esprit tout chrétien » (p. 35), *L'Eternel féminin* parut en pleine guerre, en 1918. Teilhard avait trente-sept ans. L'approche de ses vœux définitifs, une rencontre privilégiée, grâce à laquelle « la coque où sommeillait mon être a éclaté », jouèrent sûrement dans la parution de cet écrit. Mais toute sa vie Pierre Teilhard s'attacha au problème de l'amour, qui est comme le sang de l'évolution spirituelle, et la continuité profonde de ce dessein fournit les grands axes de l'étude du P. de Lubac : genèse du poème, ses sources et ses antécédents, ses développements.

Comme dans la Sagesse, c'est l'Eternel féminin qui parle « *Ab initio creata sum* », nous racontant son origine, sa nature, ses trans-

formations, sa permanence. Quant au platonisme teilhardien, bien réel, il refuse résolument tout dualisme, mais vise au contraire à établir une relation structurelle entre esprit et matière. Le Féminin, c'est l'élément éternel d'union, de fécondation, de spiritualisation, de virginisation, élément cosmique attractif, qui trouve sa réalisation plénière en la Vierge. C'est encore la face unitive du Réel, qui doit conduire à Dieu. Les recherches ultérieures de Teilhard porteront sur la doctrine de l'amour, tout d'abord, question trop négligée alors par les théologiens. Il insistera beaucoup sur la fonction personnalisante de l'amour, et sa doctrine du mariage inclura déjà, de façon remarquable, Dieu à l'amour humain même : « Un seul milieu rapproche : Dieu » (p. 69) ; et toute complétion spirituelle des époux doit déboucher en Lui. Pour l'évolution de la chasteté, le rapprochement avec Soloviev est riche d'intérêt. Chacun à leur manière, les deux penseurs voyaient l'amour en voie de changement d'état dans le monde. En idéal, se profilait à l'horizon un amour chaste par lequel l'homme s'ouvrirait à ses semblables et à l'univers entier. Le vœu de chasteté émis par quelques-uns annonce prophétiquement cette situation future ; il suppose sublimation mais non destruction.

La fin de l'étude est consacrée à la notion d'analogie dynamique, capitale pour comprendre la pensée teilhardienne sur l'amour dans l'univers, et à des vues sur la théologie mariale. Car le développement suprême de l'Eternel féminin, progressif, non suppressif, nous donne la Vierge qui nous donne le Christ. Ici se trouve mis en œuvre le thème essentiel de l'union du personnel et de l'universel.

Certaines vues sur la sublimation peuvent sembler partiellement utopiques et le P. de Lubac n'hésite pas à souligner que Pierre Teilhard n'a pas réussi vraiment dans sa recherche d'une théologie de la valeur spirituelle de la Matière, mais en ce domaine, aucun essai n'est plus riche que *L'Eternel féminin,* « aucun ne découvre mieux quelque chose de l'âme aimante et pure en laquelle cette intuition a jailli » (p. 101).

Renouveau-Crise : ainsi débute *Teilhard et notre temps.* Partant d'une des préoccupations majeures du Concile : les rapports de l'Eglise et du monde, et constatant le nombre d'idées aberrantes qui circulent, le P. de Lubac pense que « pour nous garder des périls, sans freiner notre élan », un secours très efficace nous est offert dans l'œuvre comme dans le comportement personnel du P. Teilhard. Collaborer à la construction du monde fut en effet une des pensées maîtresses de ce dernier, et même ceux qui ne partagent pas ses vues reconnaissent sa grandeur devant les restrictions qui lui furent imposées. Les points qui font le plus question actuellement sont regroupés autour de trois thèmes : Dieu personnel, réalité humano-divine du Christ, l'Eglise. Ils fournissent la matière de l'étude du P. de Lubac, toujours suggestive et stimulante. Un détail : p. 234, la citation du Cardinal Garrone est tirée non de *Que faut-il faire ?,* mais de *Que faut-il croire ?*

Sœur MARIE DU SAINT-ESPRIT

VI. DIVERS

René LAURENTIN, *L'Amérique latine à l'heure de l'enfantement*, Paris, Ed. du Seuil, 1969, 280 p.

ID., *Développement et salut, Ibid.*, 1969, 336 p.

La fécondité de la plume de R. Laurentin a de quoi décourager le critique (pas le critique seulement : son éditeur lui-même n'arrive pas à « suivre » : dans la liste des ouvrages « du même auteur », en page de garde de ces deux volumes, on constate des oublis !). Et, à vrai dire, la lecture même de ces deux livres, et particulièrement du second, suscite à la fois l'admiration et une certaine gêne. Parlons d'abord de celle-ci : elle provient du sentiment qu'éprouve, à tort ou à raison, le lecteur, que bien des pages ont été écrites très (trop) vite ; qu'un peu de recul aurait permis de compléter, de nuancer, de « mûrir » l'exposé ; d'étayer mieux ses soubassements ; de sélectionner plus rigoureusement les références, etc. Mais, ceci dit en toute amitié pour l'auteur, c'est l'admiration qui l'emporte. Il faut du courage en effet, non seulement pour écrire, à la suite, en quelques mois, deux volumes épais comme ceux-ci, mais surtout pour se lancer dans un domaine assez nouveau où l'heure des « mûrissements » n'a pas encore sonné alors qu'il y a urgence. Si le premier des deux ouvrages signalés ressortit plutôt au journalisme (c'est le chroniqueur du *Figaro* qui y met en ordre des notes prises au cours de plusieurs voyages successifs en Amérique latine), le second — qui a été suscité par un appel adressé à l'auteur par la «Société mexicaine de théologie» pour l'animation d'une session consacrée à « Développement et salut » — est proprement une recherche théologique ; certes, comme il se doit, l'on part de la réalité contemporaine : le mouvement en faveur de la promotion du tiers monde ; mais l'on creuse ensuite, en interrogeant l'Ecriture (qui, si elle ne connaît pas la notion moderne de développement, n'en contient pas moins des indications importantes), la tradition et le Magistère (de « *Mater et magistra* » à « *Populorum progressio* ») ; puis, sans esquiver les problèmes brûlants tels que « la fin et les moyens », « la violence », « les ambiguïtés du développement », R. Laurentin tente de montrer comment il faut tenir ensemble les deux termes du titre de son ouvrage : « Dieu a pris au sérieux le projet humain : l'aventure de l'animal qui s'est verticalement dressé pour dominer la terre et regarder vers le ciel... Mais... en même temps qu'il a donné à l'homme, par le jeu même de l'évolution cosmique, l'intelligence, la liberté, l'amour, l'âme en un mot, Dieu a donné aussi, par pure gratuité, un allongement de la destinée temporelle selon la dimension divine... Il faut assurément prendre au sérieux les bases terrestres techniques et temporelles de ce projet, car Dieu a voulu le développement de l'homme à partir de sa racine matérielle et charnelle ; mais une pleine conception du développement doit prendre en considération l'appel à la plénitude, au delà de l'absurde aventure d'un être qui fleurit et se dessèche en un jour comme la fleur des champs » (p. 269-270).

L'ouvrage se termine par un choix utile de quelques références bibliographiques.

René BEAUPÈRE

Henri DE SAINT-SIMON, *Le nouveau christianisme et les écrits sur la religion* choisis et présentés par Henri DESROCHE (Collection politique), Paris, Ed. du Seuil, 1969, 192 p.

L'intérêt de ce livre tient non seulement aux écrits de Saint-Simon qui nous sont ici présentés, mais encore à l'introduction relativement importante et à l'organisation des textes qui veut nous acheminer progressivement vers la pensée de l'auteur, dans *Le nouveau christianisme.* Henri Desroche, d'une manière qui lui est personnelle, toujours vivante et suggestive, a su mettre en valeur, dans un secteur particulier, la pensée de « cet ennemi des religions du passé » qui « est à l'origine de toutes les grandes religions modernes : productivisme, technocratie, socialisme ». Sa découverte de Saint-Simon est déjà ancienne et il n'a pas cessé depuis de lire ses écrits et d'y puiser des matériaux pour sa propre réflexion. Sans doute ne tardera-t-il pas à publier d'autres ouvrages sur le même auteur.

A une époque où l'on parle abondamment de politique de développement, d'utopie, de révolution culturelle, de christianisme sécularisé, on s'apercevra, en lisant *Le nouveau christianisme et les écrits sur la religion,* que ces problèmes ne sont pas nouveaux ; peut-être alors sera-t-on tenté de donner raison à l'auteur lorsqu'il écrit : « *Nos enfants croiront avoir de l'imagination, ils n'auront que des réminiscences* ». Nous avons toujours intérêt à retourner aux sources, à développer notre compréhension du monde d'aujourd'hui, en prenant contact avec la pensée de ceux qui l'ont préparé à être ce qu'il est. Saint-Simon fait partie de ces précurseurs. L'utopie qu'il développe dans *Le nouveau christianisme* rejoint étrangement certains thèmes modernes avec lesquels nous sommes maintenant familiarisés : « Dieu a dit : *Les hommes doivent se conduire en frères à l'égard les uns des autres ;* ce principe sublime renferme tout ce qu'il y a de divin dans la religion chrétienne... Or, d'après ce principe que Dieu a donné aux hommes pour règle de leur conduite, ils doivent organiser leur société de la manière qui puisse être la plus avantageuse au plus grand nombre ; ils doivent se proposer pour but dans tous leurs travaux, dans toutes leurs actions, d'améliorer le plus promptement et le plus complètement possible l'existence morale et physique de la classe la plus nombreuse » (p. 144-145).

Etienne DUVAL

Options humanistes, Paris, Ed. ouvrières, 1968, 216 p.

Le livre qui nous est ici présenté par l'équipe d'*Economie et Humanisme* n'est pas un manifeste ; d'aucuns pourront regretter de n'y pas trouver une sorte d'élan prophétique qui les dynamiserait pour leur propre engagement. Mais chaque ouvrage a son genre littéraire. Celui-ci représente avant tout un effort de réflexion approfondie sur l'héritage spirituel du Père Lebret et sur les conditions de sa fécondité pour l'époque que nous avons à vivre.

Les contributions dues à différents auteurs sont toutes de qualité. Elles nous aident progressivement à comprendre ce qu'est un huma-

nisme : « exigence de promotion humaine vécue au sein d'un groupe social historiquement donné ». Elle nous font participer à son élaboration, en soulignant les apports respectifs des sciences humaines (sociologie, psychologie, économie politique...) et de la philosophie, et nous mettent en face des options qui sont prises pour le monde d'aujourd'hui. Les exigences du Père Lebret sont bien mises en valeur dans cette recherche (maîtriser les besoins, rendre l'homme responsable, élargir les solidarités), surtout dans la contribution de J.-M. Albertini, « Options humanistes pour la société industrielle », dont on ne saurait trop recommander la lecture. Le chapitre IV rédigé par Michel Cornaton est particulièrement intéressant pour ceux qui veulent réfléchir sur le rapport des sciences humaines et de la philosophie. On trouvera également des remarques très pertinentes dans le dernier chapitre signé par Edmond Blanc, « Pluralisme et construction du monde ».

Tous ceux qui s'intéressent à l'action d'*Economie et Humanisme* trouveront dans ce livre un témoignage du sérieux de son engagement et chacun d'entre nous tirera profit de cet outil de réflexion, qui l'aidera efficacement à se situer dans la société d'aujourd'hui.

Etienne DUVAL

Michel BERGMANN, *L'avenir possible*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1969, 176 p.

Cet ouvrage examine d'abord la situation du monde à la lumière des trois schémas qui le divisent entre Est et Ouest, entre Nord et Sud, et entre sphères d'influence des grandes puissances. Il se poursuit par une analyse de la civilisation technologique qui est en train de conquérir tous les peuples. Il tente de répondre à la question : où allons-nous ? Et il ébauche des réponses qui permettent d'espérer un avenir possible.

L'auteur, frère de Taizé, est docteur en sociologie ; il a réussi cette gageure d'écrire un ouvrage technique en un style très simple et direct, de telle manière que son travail est accessible à un large public.

René BEAUPÈRE

VII. NOTES DE LECTURE

Henri GAUBERT, *L'attente du Messie* (Coll. La Bible dans l'histoire), Tours-Paris, Mame, 1968, 230 p., 14 f.

Louis MONLOUBOU, *Jésus le Galiléen* (Coll. La Bible...), *Ibid.*, 1968, 242 p., 14 f.

Deux nouveaux volumes dans une collection déjà présentée souvent à nos lecteurs : le premier couvre les deux derniers siècles avant l'ère chrétienne ; le second le prolonge tout naturellement en présentant la vie et le ministère de Jésus.

Dietrich BONHOEFFER, *Bible, ma prière...*, Paris, Desclée De Brouwer, 1968, 164 p.

Bref commentaire sur les psaumes par D. Bonhoeffer. Le livre comporte en outre une double présentation de l'auteur par G. Hourdin et E. Bethge.

Martin Luther KING, *La seule révolution*, Tournai-Paris, Casterman, 1968, 120 p., 10 f.

Recueil de cinq conférences prononcées par le grand leader noir quelques mois avant sa mort. Traduction de l'américain par J. Potin.

La Genèse, Paris, Ed. du Cerf, 1968, 264 p., 5 f.

Dans une « collection de poche » de la Bible de Jérusalem, ce volume (traduction du P. de Vaux, commentaires du P. Chifflot, introduction de Ph. Béguerie) prend très heureusement place à côté des ouvrages déjà publiés : les Evangiles, les Actes et les Epîtres, le Nouveau Testament, le Psautier.

Yolande ARSÈNE-HENRY, *Les plus beaux textes sur le Saint-Esprit*, Paris, Lethielleux, 1968, 376 p., 17,10 f.

Henri CAZELLES, Paul EVDOKIMOV, Albert GREINER, *Le mystère de l'Esprit Saint*, Tours-Paris, Mame, 1968, 192 p., 14 f.

A une époque où les chrétiens font de plus en plus appel à l'Esprit du Seigneur, ces deux livres seront fort utiles : le premier est la réédition, enrichie de quelques textes récents en particulier de Jean XXIII et Paul VI, d'un ouvrage paru en 1957 aux Editions de la Colombe. Le second, introduit par Dom G. Lefebvre, rassemble les exposés faits à une session œcuménique de l'abbaye de Ligugé par trois exégètes ou théologiens : un catholique, un orthodoxe, un luthérien.

PAUL VI, *Profession de foi, Message aux prêtres*, Paris, Ed. du Centurion, 1968, 64 p., 2 f.

Texte français de la *Profession de foi* prononcée par le pape le 30 juin 1968, suivi du *Message* sur le sacerdoce du même jour. En appendice, *Message* du Conseil permanent de l'épiscopat français pour la clôture de l'année de la foi. Introduction du P. Wenger.

Dieu, Genève, Labor et Fides, 1968, 154 p.

Nouveau volume de la traduction française (ici par H. Lucke) du célèbre *Dictionnaire du N.T.* de Kittel. Les auteurs des notices sont H. Kleinknecht, G. Quell, E. Stauffer et K.G. Kuhn.

Xavier DE MONTCLOS, *Le Cardinal Lavigerie. La mission universelle de l'Eglise* (Chrétiens de tous les temps 27), Paris, Ed. du Cerf, 1968, 206 p., 12 f.

Biographie du fondateur des Pères Blancs, suivie d'une intéressante sélection de documents dont bon nombre sont peu connus.

Gaston ZANANIRI, o. p., *L'Eglise et l'Islam* (Coll. La barque de saint Pierre), Paris, Spes, 1969, 388 p.

L'auteur a vécu de nombreuses années en Orient et s'est déjà fait connaître par plusieurs publications sur l'Eglise en Orient. Ce nouvel ouvrage, qui retrace l'histoire des relations entre le monde chrétien et le monde musulman et qui est enrichi de plusieurs annexes (généalogies, chronologie...), sera fort utile à un moment où, plus que jamais, l'on souhaite le dialogue.

L'œcuménisme en Afrique, Rome, Cipa, s. d., 170 p.

Publiée par le Centre d'information des Pères blancs, cette brochure groupe des notices précieuses — en français ou en anglais — sur la situation œcuménique dans différents pays d'Afrique.

JEAN CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias* (Sources chrétiennes 13 bis), Paris, Ed. du Cerf, 1968, 492 p., 62 f.

Pour cette deuxième édition, non seulement le texte et la traduction des *Lettres* ont été revus par l'auteur, Anne-Marie Malingrey, mais le volume est enrichi du texte et de la traduction d'une *Vie d'Olympias* que nous connaissions déjà grâce à H. Delehaye (*Analecta Bollandiana,* 1896) et à J .Bousquet (*Revue de l'Orient chrétien,* 1906), mais auxquels A.-M. Malingrey a apporté d'utiles corrections.

Victor J. POSPISHIL, *Divorce et remariage. Pour un renouvellement de la doctrine catholique,* Tournai-Paris, Casterman, 1969, 240 p., 14 f.

Traduction française par Jacques Potin de l'ouvrage américain dont *L. et V.* (n° 87, p. 120) a dit le grand intérêt.

Present State of theological Education in the Near East, Beyrouth, ATENE (P. O. B. 5376), s. d. (1969), 128 p., 2 doll.

Actes de la Conférence tenue au Caire, du 13 au 17 février 1968, par l'« Association pour l'éducation théologique au Proche-Orient » (ATENE), édités par son actif secrétaire, le pasteur J.-M. Hornus. On sait que cette Association fort utile a pour but de créer des liens et une collaboration entre les Ecoles et Séminaires chrétiens du Moyen Orient.

Karl BARTH, *Credo,* Genève, Labor et Fides, 1969, 252 p.

Réédition pure et simple du Commentaire du Symbole des apôtres paru en 1936 aux Editions « Je Sers ». Un livre important.

Jean-Paul BENOIT, *Robert Estienne imprimeur du Roy,* Strasbourg, Oberlin, 1968, 152 p.

Récit hagiographique de la vie du célèbre imprimeur.

Léo ADLER, *La signification morale des fêtes juives,* Genève, Labor et Fides, 1967, 116 p.

Recueil de prédications du grand rabbin de Bâle à l'occasion des fêtes juives. Traduit de l'allemand.

C. HUCHET, *Pour comprendre l'enfance de Jésus,* Paris, Ed. du Cerf, 48 p., 8 f.

Illustré d'une vingtaine de photographies, ce petit livre s'adresse aux adolescents et à leurs parents. Il replace l'enfance de Jésus dans son cadre géographique, social et spirituel, de manière si heureuse qu'il constitue en même temps une introduction au judaïsme. Traduit de l'américain.

Hans VON CAMPENHAUSEN, *Les Pères grecs* et *Les Pères latins* (Coll. Livre de Vie 95 et 96), Paris, Ed. de l'Orante, 1969, 256 et 384 p., le vol. : 5 f.

Réédition très bienvenue dans la série « Livre de vie » de ces deux volumes, traduits de l'allemand, parus respectivement en 1963 (cf. *L. et V.* n° 66, p. 130-131) et 1967.

Louis MONLOUBOU, *Jésus et son mystère* (Coll. La Bible dans l'histoire), Tours-Paris, Mame, 1969, 270 p., 15 f.

Jean CANTINAT, *L'Eglise de la Pentecôte* (Coll. La Bible...), Ibid., 1969, 214 p., 15 f.

Le premier volume prolonge *Jésus le Galiléen* paru précédemment dans la même collection ; le second traite de la vingtaine d'années qui s'écoulent entre l'Ascension et le Concile de Jérusalem. L'un et l'autre seront réellement utiles aux amateurs de l'Ecriture et aux groupes bibliques.

Martin LUTHER, *Œuvres,* XV, Genève, Labor et Fides, 1969, 324 p.

Premier volume d'une nouvelle série de dix consacrée à des œuvres scripturaires du Réformateur. René-H. Esnault publie ici une nouvelle traduction française du *Commentaire* de 1531 (publié en 1535) des *Galates,* texte plus prolixe que le premier *Commentaire* (de 1519). Ce volume comme les dix précédents est publié sous les auspices de l'Alliance nationale des Eglises luthériennes de France et de la revue *Positions luthériennes.*

Documents catéchétiques, Tours-Paris, Mame, 1968, le n° 8,85 f.

Les plus récents numéros de cette publication trimestrielle, qui allie de manière heureuse le texte et l'image, sont consacrés aux miracles, aux Evangiles de l'enfance, à l'homme et à son développement.

Jésus-Christ sauveur, espérance des hommes aujourd'hui, Paris, Ed. du Centurion, 1969, 176 p., 12,35 f.

Ce volume contient les rapports doctrinaux (amendés en fonction des discussions) présentés à l'assemblée plénière de l'épiscopat

français à Lourdes en novembre 1968 : « Introduction », par Mgr Schmitt ; « Les hommes d'aujourd'hui devant leur destin », par Mgr Matagrin ; « Le salut en Jésus-Christ », par Mgr Pailler ; « Pour une Eglise manifestant et confessant Jésus-Christ dans le monde d'aujourd'hui », par Mgr Schmitt. On y trouve aussi les « Orientations doctrinales » approuvées par la conférence épiscopale, ainsi que quatre documents approuvés au cours de la même assemblée plénière : Note pastorale sur *Humanae Vitae,* Déclaration sur les événements internationaux, Communiqué sur les catéchismes du cours moyen, Texte sur les concélébrations communes et l'intercommunion.

Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, L'Ordre,* Paris, Ed. du Cerf, 1968, 248 p., 12 f.

Réédition revue, corrigée et complétée par J. Lécuyer de la traduction publiée il y a près de quarante ans par M.-J. Gerlaud. En une période d'interrogations sur le sacerdoce on appréciera particulièrement la longue note doctrinale dans laquelle J. Lécuyer fait le point de nos connaissances après Vatican II, en insérant dans sa synthèse les éléments toujours valables de la théologie de saint Thomas.

L'Exode. Traduction œcuménique de la Bible, Paris, Les bergers et les mages et Ed. du Cerf, 1969, 180 p., 9,90 f.

Après l'*Epître aux Romains,* voici un nouveau volume de la traduction œcuménique (T.O.B.). Le texte du Livre de l'*Exode,* doté de notes techniques judicieuses, est précédé d'une courte mais dense « Introduction générale au Pentateuque ». Les groupes bibliques, en particulier ceux qui sont interconfessionnels, seront certainement heureux de se servir de ce volume.

Collection « Remise en cause », Paris, Desclée.

Dans *Existence humaine et amour* (1969, 208 p., 12 f.), le P. G. Martelet republie, après les avoir remaniés, des articles sur *Humanae Vitae* parus dans la *Nouvelle revue théologique, La Croix, Chrétiens d'aujourd'hui.* De son côté, Florent Gaboriau étudie *Le tournant théologique aujourd'hui selon K. Rahner* (1968, 130 p., 12 f.). Signalons encore *Le tiers-monde trahi,* recueil de textes traduits de l'italien, de Dom Helder Camara, le célèbre Evêque de Récife (1968, 232 p., 12 f.) et *Nouveau monde. Nouveaux diacres,* par H. Bourgeois et R. Schaller (1968, 200 p., 12 f.).

Le Gérant : M.-R. BEAUPÈRE
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 4me trimestre 1969